Ludwig Feuerbachs

Sämmtliche Werke

Neu herausgegeben

von

Wilhelm Bolin und **Friedrich Jodl**

Dritter Band

Geschichte der neueren Philosophie

von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza

Stuttgart

Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff)

1906

Geschichte

der

Neueren Philosophie

von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza

Von

Ludwig Feuerbach

Durchgesehen und neu herausgegeben von **Friedrich Jodl**

Stuttgart
Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff)
1906

Die „Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza“, welche den Inhalt dieses dritten Bandes ausmacht, ist von Feuerbach zuerst im Jahre 1833 veröffentlicht worden. Im Jahre 1847 wurde sie von Feuerbach theilweise umgearbeitet und mit einer Reihe von ergänzenden und berichtigenden Zusätzen in die Gesammtausgabe seiner Schriften aufgenommen, deren vierten Band sie bildete. Die Arbeit beruhte auf den akademischen Vorlesungen, welche Feuerbach, seit 1829 Privatdocent der Universität Erlangen, über Geschichte der Philosophie gehalten hat. Er fasste diese Disciplin damals als die angemessenste Einleitung in die Logik auf, und diese (in der Bedeutung der Metaphysik) als ein nothwendiges Resultat der bisherigen Geschichte der Philosophie. (Vgl. Feuerbach's Aeusserungen in „Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Entwicklungsganges“ II. Bd. S. 366.)

Die litterarische Ausgestaltung und Veröffentlichung dieser Vorlesungen entsprang dem damals noch bei Feuerbach selbst wie bei seinen Freunden, namentlich bei Kapp, lebendigen Wunsche, seine Befähigung für ein academisches Lehramt darzuthun (s. Bolin, Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach, I. Bd. S. 32 und die zugehörigen Briefe). Im letzten Grunde aber geht diese intensive Beschäftigung Feuerbachs mit der Geschichte der Philosophie sicherlich auf die Anregungen zurück, welche er noch als Student in Berlin während der Jahre 1825 und 1826 von Hegel empfangen

hatte. Dieser hatte nach seiner Berufung an die Universität Berlin im Jahre 1818 zuerst die Geschichte der Philosophie in das Programm seiner Vorlesungen aufgenommen, dieser bis dahin im akademischen Betriebe arg vernachlässigten Disciplin erhöhte Bedeutung gegeben und sie mit einem ganz neuen wissenschaftlichen Geiste, dem Gedanken der successiven Selbstverwirklichung der Vernunft und dem Begriff der relativen, in Gegensätzen fortschreitenden Wahrheit erfüllt. Dieser bahnbrechenden Leistung Hegels hat Feuerbach in seiner Anzeige der beiden ersten Bände der aus dem Nachlasse von Karl Ludwig Michelet herausgegebenen Vorlesungen über Geschichte der Philosophie (13. und 14. Band der Gesammtausgabe von Hegels Werken) warme Worte gewidmet. Obwohl zwei Jahre nach dem Erscheinen von Feuerbachs „Geschichte der neueren Philosophie" geschrieben, ist diese Besprechung (s. Band II, S. 1 ff.) für den Standpunkt, welchen Feuerbach selbst bei seiner geschichtlichen Arbeit einnahm, durchaus bezeichnend, und kann als eine Art principieller Einführung in dieselbe angesehen werden. Die zeitliche Priorität des Feuerbach'schen Unternehmens zeigt aber zugleich, wie fruchtbringend schon die Impulse gewesen waren, welche Hegel vom Katheder aus gegeben hatte. Kurz darauf (1834) begann ein anderer Anhänger Hegels, Johann Eduard Erdmann, seinen „Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie", mit dessen Anfängen (I. Bd., Abthlg. 1 und 2) sich Feuerbach selbst in zwei bemerkenswerthen Recensionen (s. Bd. II, S. 89 und 96) auseinandergesetzt hat. Auch die dort entwickelten Gedanken dürfen als Ergänzungen und Erläuterungen zu dem vorliegenden Bande angesehen werden.

Es kann nicht Aufgabe dieses Vorworts sein, die wissenschaftliche Leistung Feuerbachs im Zusammenhang der Ent-

wicklung der Philosophie-Geschichte und im Vergleich mit den älteren Arbeiten von Tiedemann, Buhle, Tennemann, eingehend zu characterisiren. Nur über ihre allgemeine geistige Haltung und ihre Stellung in der persönlichen Entwicklung Feuerbachs scheinen dem Herausgeber einige orientirende Bemerkungen am Platze. Als Feuerbach diese geschichtliche Darstellung niederschrieb, war er im Wesentlichen noch im Banne der Hegel'schen Philosophie. Erst im Jahre 1839 erfolgte sein Bruch und seine kritische Abrechnung mit dieser Philosophie. (S. die Abhandlung: Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie; im II. Bande, S. 158.) Aber wie Feuerbach zu keiner Zeit bedingungsloser Anhänger Hegels war, wie schon die im Jahre 1830 erschienenen „Todesgedanken" einen Abfall von Hegel in einem wichtigen Punkte bedeuten, so tritt auch in dieser geschichtlichen Arbeit die geistige Selbständigkeit Feuerbachs gegen Hegel deutlich zu Tage, und sie begründet auch sein eigenthümliches Verdienst gegenüber seinem nächsten Mitbewerber Erdmann, der, an Gelehrsamkeit Feuerbach wohl ebenbürtig, den Stoff durchaus in die Hegel entnommene Schablone der dialectischen Vermittlung von Gegensätzen presst. Von solchem construirenden Verfahren findet sich bei Feuerbach keine Spur, obwohl auch er den inneren Beziehungen der einzelnen Denker sorgfältig nachgeht und den geschichtlichen Verlauf als ein successives Ausreifen der Grundgedanken fasst. Besonders innerhalb der rationalistischen Richtung von Descartes bis auf Spinoza ist er bestrebt die logische Continuität der Entwicklung deutlichst erkennbar zu machen. Bedeutsam ist auch, dass Feuerbach den Beginn der neueren Philosophie nicht erst an das System des Descartes, sondern an die Emancipation vom Autoritätsprincip überhaupt knüpft. Allerdings war Hegel in seinen Vorlesungen über Geschichte der Philosophie ihm darin vorangegangen. Aber

von allen Denkern vor Descartes waren von diesen nur Francis Bacon und Jakob Böhme in die neuere Philosophie aufgenommen worden. Nicht nur Cardanus und Ramus, sondern auch Bruno und Campanella werden an den Schluss der Philosophie des Mittelalters, als Auflösung derselben, gestellt und Descartes mit Worten gefeiert, welche als Ankündigung der später, namentlich von Erdmann, vorgenommenen Konstruktion betrachtet werden müssen. (Hegels Sämmtl. Werke XV. Bd., S. 298.)

Jeder genauere Vergleich zwischen den beiden Darstellungen lässt die Originalität der Feuerbach'schen Auffassung im hellsten Lichte erscheinen. Auf der anderen Seite aber ist es doch unvermeidlich gewesen, dass die Weltanschauung, zu welcher sich Feuerbach im Zeitpunkt der Entstehung dieser „Geschichte" bekennt, seine Auffassung und Würdigung der Systeme bestimmte. Die warme Begrüssung, welche das Werk im Kreise der Hegel'schen Schule fand (s. Bolin a. a. O. I. Bd., S. 33), zeigt am besten, dass der Verfasser durchaus als ein Zugehöriger betrachtet wurde. In der That ist der leitende Gedanke dieser Darstellung, auch soweit die specifischen Formeln des Hegel'schen Systems für Feuerbach nicht mehr in Frage kommen, jedenfalls ein rationaler Idealismus: mit anderen Worten genau diejenige Anschauung, welche Feuerbach in einer späteren Periode seines Denkens, insbesondere in seinen „Gedanken zur Reform der Philosophie" und den „Grundsätzen einer Philosophie der Zukunft" unter der Bezeichnung der „speculativen Philosophie", aufs Heftigste bekämpft hat. So ist der Bruch, welcher Feuerbachs ganze Schriftstellerei durchzieht, und auf dessen Bestand insbesondere das Vorwort des Herausgebers zum zweiten Bande hingewiesen hat, für das schärfere Auge kenntlich auch in dieser geschichtlichen Darstellung vorhanden. Den Vertretern einer realistischen oder naturalistischen Denk-

art, einem Hobbes, einem Gassendi, steht Feuerbach ablehnend, kritisch gegenüber. Wenn er gegen sie polemisirt, so glaubt man manchmal Feuerbach contra Feuerbach zu vernehmen. (Vgl. S. 74, 78, 80.) Für manche Vertreter und manche Züge des Rationalismus hat er eine Bewunderung, welche er später nicht mehr zu theilen im Stande war. Man beachte nur die Breite, mit welcher das theosophische System des Jakob Böhme dargestellt wird. Allerdings war dieser eben zu Beginn des 19. Jahrhunderts von Baader und Schelling wiederentdeckt und zu einem wichtigen Ferment in der Entwicklung des speculativen Idealismus geworden. Man beachte ebenso die Wärme, mit welcher Malebranche behandelt wird. Sie lässt sich begreifen, wenn man seine Lehre von Gott als dem allgemeinen Geiste und der Erkenntniss aller Dinge in Gott mit den Ideen vergleicht, von denen Feuerbachs eigenes Philosophiren in seiner Dissertation (s. d. IV. Bd. dieser Ausgabe) ausgegangen war. Aber sein rationalistischer Idealismus hat Feuerbach nirgends dazu verführt, Denker empiristischer oder realistischer Richtung nebensächlich oder ungerecht zu behandeln. Im Gegentheil: an mehr als einer Stelle bemerkt man, dass sie es ihm fast gegen seinen Willen anthun, dass sie schon zu seinen eigenen späteren Gedanken sprechen. Man vergleiche die Würdigung Bacons (S. 33) und Gassendis (S. 113); aber auch die kritischen Bemerkungen über Böhme im Vergleich mit Bacon (S. 134).

Zu einer erneuten Durcharbeitung des ganzen Werkes von dem Standpunkte aus, welcher durch die „Grundsätze einer Philosophie der Zukunft“ und das „Wesen der Religion“ bezeichnet wird, hat sich Feuerbach in der Folge nicht die Zeit genommen. Als er es im Jahre 1847 bei Herstellung der Gesammtausgabe wieder vornahm, war er mit anderen Fragen beschäftigt, die ihm mehr am Herzen lagen. Er selbst hat sich darüber unum-

wunden ausgesprochen. Bezüglich des Uebergangs von Descartes auf Spinoza verweist er (S. 294) auf Sigwart's Schrift über den Spinozismus; bezüglich der wahren Bedeutung Gassendis auf Schallers Geschichte der Naturphilosophie (S. 113, Anmerkg.). Er bekennt, dass er seine ursprüngliche Auffassung Gassendis nicht über einen gewissen Punkt hinaus habe umgestalten können, ohne den ganzen Standpunkt seiner Darstellung zu verrücken. Aber an vielen Stellen hat er, kritisch gegen sich selbst gewendet, wenigstens den Versuch gemacht, die frühere Darstellung in das Licht seiner späteren Denkweise zu rücken und von da aus zu modificiren. Man vergleiche die Anmerkungen S. 22 und 31 über Descartes und Bacon und ihre relative Bedeutung; S. 78 über Hobbes Empirismus; S. 110 über seine Gotteslehre; S. 142 über J. Böhme's Naturbegriff; S. 147 über die Bedeutung der Einbildungskraft bei Böhme; S. 170 über Böhme's Erklärung des Bösen; S. 205 und 212 die anthropologische Deutung des cartesianischen Gottesbeweises; S. 195 und 221 die Bemerkungen zur Psychologie des Descartes; endlich die in der Ausgabe von 1847 neu hinzugekommenen wichtigen „Schlussbemerkungen über die Philosophie des Descartes“ (S. 238 ff.). In dem gleichen Sinne wird die ursprüngliche Schätzung des Malebranche richtig gestellt (S. 253); der eigenen Darlegung des wahren Sinnes der Malebranche'schen Philosophie (S. 283) „unendliche Confusion“ nachgewiesen (S. 285). Besonders interessant ist es den Einfluss zu beobachten, welchen die geänderte Denkweise Feuerbachs auf seine Würdigung und Auffassung des Spinoza hat. Feuerbach hat sich hier nicht damit begnügt, an einigen wichtigen Stellen seinen Widerspruch zur Geltung zu bringen (S. 297, 323, 346, 350) — er hat hier selbst ausdrücklich auf seine späteren Schriften verwiesen und sich überdies veranlasst gesehen, in einem ausführlichen Schluss-

abschnitt (S. 373f.) Spinoza's Fundamentalformel Gott = Natur von dem Standpunkte aus zu kritisiren, welchen die „Grundsätze der Philosophie“, namentlich Nr. 14, 15, 23, eingenommen hatten. Diese neue Auffassung wird schon in der Note zu S. 346 in der Definition ausgesprochen: „Spinoza ist die Negation der Theologie auf dem Standpunkte der Theologie“. Und es ist sehr lehrreich, in sachlicher wie persönlicher Hinsicht, diese Kritik von 1847 mit den „Kritischen Schlussbemerkungen von 1833“ zu vergleichen, welche Feuerbach nicht unterdrückt, sondern im Jahre 1847 neu zum Abdruck gebracht hat.

Sicherlich hat das Werk, indem es so, wie es von Feuerbach selbst in seine Gesammtausgabe aufgenommen wurde, zwei ganz verschiedene Entwicklungsstufen seines Philosophirens repräsentirt, an Einheitlichkeit verloren. Es ist, auch der litterarischen Form nach, kein Kunstwerk, wie das „Wesen des Christenthums“ die „Todesgedanken“ oder die „Theogonie“. Aber es ersetzt diese Mängel durch die Bedeutung, welche es für die Entwicklungsgeschichte Feuerbachs besitzt und durch die reichen Anregungen, welche es gerade als Denkmal innerer Kämpfe zwischen zwei Weltanschauungen zu geben vermag.

Friedrich Jodl.

Einleitung.

1. Antike und christliche Weltanschauung.

Das Wesen des Heidenthums war die Einheit von Religion und Politik, Geist und Natur, Gott und Mensch. Aber der Mensch im Heidenthum war nicht der Mensch schlechtweg, sondern der national bestimmte Mensch: der Grieche, der Römer, der Aegypter, der Jude; folglich auch sein Gott ein national bestimmtes, besonderes, dem Wesen oder Gotte anderer Völker entgegengesetztes Wesen — ein Wesen also im Widerspruch mit dem Geiste, welcher das Wesen der Menschheit und als ihr Wesen die allgemeine Einheit aller Völker und Menschen ist.

Die Aufhebung dieses Widerspruchs im Heidenthum war die heidnische Philosophie; denn sie riss den Menschen heraus aus seiner nationalen Abgeschlossenheit und Selbstgenugsamkeit, erhob ihn über die Bornirtheit des Volksdünkels und Volksglaubens, versetzte ihn auf den kosmopolitischen Standpunkt.* Sie war daher, als die das beschränkte Volks-

* Diese Behauptung bedarf wohl keiner besonderen Belege. Es ist hier genug zu erinnern, dass schon Thales sich zu einer wissenschaftlichen Anschauung der Natur erhob, und die im Volksglauben als Götterwesen vorgestellten Gestirne zum Gegenstande des Denkens und Berechnens machte (Diogenes Laertius I. *Segm.* 24, *Ed.* Meibomii); dass schon Anaxagoras die von der Superstition als besondere *Omina* gedeuteten Erscheinungen aus rein physischen Ursachen ableitete (Plutarchus *Vitae,* V. Periclis c. 6.); dass schon Xenophanes, der Zeitgenosse Pythagoras' und Stifter der eleatischen Schule, den grossen Gedanken der Einheit zur Anschauung brachte, einen Gott

bewusstsein zum allgemeinen Bewusstsein erweiternde Macht des denkenden Geistes, gleichsam das verhängnisvolle Fatum über den Göttern des Heidenthums, und der geistige Grund des Untergangs der heidnischen Volksbesonderheiten als weltbeherrschender göttlicher Mächte. Aber die Philosophie hob diesen Widerspruch nur im Denken, nur also auf abstracte Weise auf.

Seine wirkliche Lösung fand dieser Widerspruch erst im Christenthum; denn in ihm wurde der Λόγος σάρξ, d. h. die allgemeine Vernunft, das alle Völker und Menschen umfassende, alle feindseligen Differenzen und Gegensätze zwischen den Menschen auflösende, allgemeine und reine, deshalb mit dem göttlichen Wesen identische Wesen der Menschheit Gegenstand unmittelbarer Gewissheit — Gegenstand der Religion. Christus ist nichts Anderes, als das Bewusstsein des Menschen von der Einheit seines Wesens mit dem göttlichen Wesen, ein Bewusstsein, welches als die Zeit gekommen war, weltgeschichtliches Bewusstsein zu werden, sich als unmittelbare Thatsache aussprechen, in Eine Person sich zusammenfassen, zunächst als Ein Individuum sich verwirklichen und der ganzen, noch in der Finsternis des alten Widerspruchs der Volkspartikularitäten liegenden Welt als Schöpfer eines neuen Weltalters sich entgegensetzen musste.

Im Christenthum wurde darum Gott als Geist Gegenstand des Menschen; denn erst Gott in dieser Reinheit und Allgemeinheit gefasst, in der er im Christenthum gefasst wurde, erst das allgemeine, von aller nationalen und sonstigen natürlichen Differenz und Besonderheit gereinigte Wesen, ist Geist. Der Geist wird aber nicht im Fleische, sondern nur im Geiste ergriffen. Mit dem Christenthum war daher zugleich der Unterschied zwischen Geist und Fleisch, Sinnlichem und Ueber-

---

lehrte, der „weder am Leibe den Sterblichen ähnlich, noch ähnlich am Geiste," und mit der Begeisterung des Gedankens und dem Zorne der Vernunft gegen die homerischen und hesiodischen Göttervorstellungen als Gottes unwürdige Bestimmungen eiferte. Sextus Empiricus *Adv. Mathem.* IX, 193 und Fülleborn's Beiträge zur Geschichte der Philosophie Stück VII.

sinnlichem gesetzt — ein Unterschied, der aber, als die Momente des Christenthums in der Geschichte zu bestimmter Entwicklung kamen, sich bis zum Gegensatze, ja Zwiespalt von Geist und Materie, Gott und Welt, Uebersinnlichem und Sinnlichen steigerte. Und da in diesem Gegensatze das Uebersinnliche als das nur Wesenhafte, das Sinnliche als das nur Unwesenhafte bestimmt ward, wurde das Christenthum in seiner geschichtlichen Entwicklung zu einer antikosmischen und negativen, von der Natur, dem Menschen, dem Leben, der Welt überhaupt, und nicht etwa dem Eitlen, sondern dem Positiven der Welt abziehenden, ihr wahres Wesen verkennenden und verneinenden Religion.

2. Religion und Wissenschaft.

Als dieser negativ religiöse Geist sich als das wahre, absolute Wesen, vor dem alles Andere als ein Eitles und Nichtiges verschwinden müsse, geltend machte und herrschender Zeitgeist wurde, war es daher eine unausbleibliche Folge, dass nicht nur die Kunst und die schönen Wissenschaften, sondern überhaupt die Wissenschaften an und für sich zu Grunde gingen. Nicht die vielen Kriege und Stürme damaliger Zeiten, nicht die natürliche Rohheit damaliger Völker, nur jene negativ religiöse Tendenz war der eigentliche, wenigstens geistige Grund ihres Verfalls und Untergangs; denn für einen Geist von dieser Tendenz subsumiren sich selbst die Künste und Wissenschaften unter den Begriff des Eitlen und Weltlichen, eines blossen Menschentandes*.

* So sagt beispielsweise Hieronymus in einem seiner Briefe (*Epist.* XXII. *c.* 13): „Welche Verbindung besteht denn zwischen Licht und Finsternis? Was hat Christus mit Belial gemeinsam? Was hat Horaz mit dem Psalter zu thun? Was Maro [Virgil] mit den Evangelien? Was Cicero mit den Aposteln? Würde es Deinem Bruder nicht Aergerniss geben, Dich vor einem Götzenbild knien zu sehen? Und obwohl dem Reinen Alles rein ist und nicht verwerflich, was mit schuldigem Danke aufgenommen wird, so dürfen wir doch nicht zu gleicher Zeit aus dem Kelch Christi und dem Kelch der Dämonen trinken . . . O Herr! sollte ich je in den Besitz weltlicher Bücher gelangen und würde sie lesen, so hätte ich Dich damit verleugnet!“ — In den Regeln

Besonders war es auch die Natur, die bei der Herrschaft jener Tendenz in die Nacht der Vergessenheit und Ignoranz sinken musste. Wie konnte der beschränkte, der nur in seinem von dem Wesen der Welt abgezogenen Gotte lebende Christ einen Sinn für die Natur und ihr Studium haben? Die Natur, deren wesentliche Form die Sinnlichkeit ist, die er gerade als das zu Verneinende, als das vom Göttlichen Abziehende fasste, hatte für ihn nur die Bedeutung eines Endlichen, Eitlen, Wesenlosen. Wie kann aber der Geist sich auf das concentriren, das zum Gegenstande ernster, anhaltender Beschäftigung machen, was ihm nur die Bedeutung eines Endlichen und Eitlen hat? Was hat es überdem für ein Interesse, die zeitliche Kreatur, das elende Geschöpf zu erkennen, wenn man den Schöpfer kennt? Wie kann der, der im vertrauten Umgange mit dem Herrn lebt, sich so herabwürdigen, in dasselbe

---

des hl. Isidorus werde ausdrücklich geboten: „Der Mönch hüte sich Bücher der Heiden und die Schriften der Ketzer zu lesen.“ — Gregor der Grosse machte dem Bischof von Vienne, Desiderius, grosse Vorwürfe darüber, dass er die Grammatik (klassische Litteratur) lehre und mit jungen Leuten heidnische Dichter lese. „Da es nicht statthaft ist, in einem Athem Christum und Jupiter zu preisen, wirst Du selber einsehen, ein wie ernstes Vergehen es ist, wenn ein Bischof das vorträgt, was sogar für einen frommen Laien ungeziemend ist... Wenn nach den uns zugegangenen Berichten es sich offenbar als falsch herausstellen sollte, dass Ihr Euch eitlem Kram und weltlichen Studien hingebet, wollen wir Gott dafür danken.“ — Die Gebildeteren und Humaneren unter den Christen des Mittelalters schätzten wohl auch das Studium der sogenannten profanen Litteratur; aber nicht um seiner selbst willen. Vergl. Heeren, Geschichte des Studiums der klassischen Litteratur, I. B. — Selbst Alcuin billigte im späten Alter nicht einmal das Lesen der heidnischen Dichter und Schriftsteller. — Aus demselben Principe kommt es, wenn selbst unter den Protestanten manche die Wissenschaften verschmähten, z. B. Joh. Amos Comenius die Metaphysik, den Aristoteles und Descartes, die Kritik und Philologie wegwirft und darauf den Vers macht: „Du lernest, liesest, schreibst und gleichwohl kommt der Tod. Studire Jesum selbst: dies Eine ist dir Noth.“ Man sehe hierüber auch Arnold an und seine und Anderer Urtheile in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie Th. II. B. XVI. c. X: Von dem Schul- und akademischen Wesen, sonderlich bei den Lutheranern.

Verhältniss zu seiner Dienstmagd zu treten? Und was hatte auf jenem Standpunkte negativer Religiosität die Natur für eine andere Stellung und Bedeutung, als die einer Dienstmagd Gottes? Die theologisch-teleologische Betrachtungsweise der Natur ist die einzige diesem Standpunkt gemässe; aber eben diese ist keine objective, physikalische, in die Natur selbst eindringende Betrachtungsweise derselben.

Die Natur war daher dem menschlichen Geiste auf jenem Standpunkte wie aus den Augen verschwunden. Gleichwie in die geweihten Andachtsstätten jener Zeiten das Licht nicht durch ein rein durchsichtiges Medium, sondern durch buntbemalte Fenster getrübt fiel, gleich als wäre das reine Licht für die fromme, von der Welt und Natur sich zu Gott hinwendende Gemeinde etwas Abziehendes und Störendes, gleich als könnte sich nicht das Licht der Natur mit dem Lichte der Andacht vertragen, nur im Dunkel, nur in der Verschleierung der Natur der Geist in die Lichtflamme der Andacht auflodern: so fiel selbst noch in jenen Zeiten, wo der Geist wieder zum Denken erwachte, den Blick auf die Natur wieder richtete, das Licht der Natur nur getrübt und gebrochen durch das Medium der aristotelischen Physik in den Menschen; weil er, von jener negativen Religiosität beherrscht und bestimmt, sich gleichsam scheute, die eigenen Augen aufzuthun, und mit eigener Hand die verbotene Frucht vom Baume der Erkenntniss zu brechen.

Wenn gleich Einzelne im Mittelalter sich besonders eifrig mit dem Studium der Natur beschäftigten, wenn gleich überhaupt sogenannte weltliche Gelehrsamkeit noch in Klöstern und Schulen sich erhielt und geschätzt wurde*: so blieben doch immer die Wissenschaften eine untergeordnete Nebenbeschäftigung des menschlichen Geistes, hatten nur eine kümmerliche, beschränkte Bedeutung und mussten sie so lange haben, als der religiöse Geist die oberste gerichtliche Behörde, die Legislativgewalt, und die Kirche seine Executivgewalt war.

* Vergl. z. B. Heeren Geschichte des Studiums der klassischen Litteratur I. B. und Meiners Historische Vergleichung der Sitten und Verfassungen u. s. w. des Mittelalters II. B. IX. Abschnitt.

3. Theologie und Philosophie.

Die einzige, dem exclusiv religiösen Geiste immanente, d. i. von ihm unabweisbare, seinem Wesen conforme Wissenschaft war die Theologie, in der der Glaubensinhalt vor das Bewusstsein des Verstandes gebracht, von ihm zergliedert, bestimmt, geordnet und beleuchtet wurde. Indem aber mit dem Bestimmen des Glaubensinhaltes durch Gedanken dieser Inhalt Object des denkenden Bewusstseins wurde, Object des analytischen, auflösenden Verstandes, wurde mit ihm zugleich das denkende Bewusstsein unabhängig von dem Stoffe des Glaubens sich selbst Object, innerhalb des Inhalts des Glaubens zugleich der Gedanke als solcher Gegenstand, und die Theologie ging so über in Philosophie. Da aber das Denken gleichsam nur so unter der Hand betrieben wurde, weil es kein öffentliches Privilegium hatte, d. h. in dem religiösen Princip, das für das oberste Princip, für die letzte, höchste Autorität galt, nicht sanctionirt war, und die Gegenstände der Dogmatik, des kirchlichen Lehrbegriffs, der *Terminus a quo* und *ad quem*, das *Non plus ultra*, die letzte Grenze des menschlichen Geistes waren, wenn gleich Einzelne sie übersprangen*: so blieb der Inhalt der Theologie immer

---

* Z. B. Almarich oder Amalrich von Chartres, David von Dinant, und sein Schüler Balduin, welche dem sogenannten Pantheismus huldigten, den sie jedoch, nach den von Thomas ab Aquino und Albertus Magnus angeführten Stellen zu schliessen, zum Theil ziemlich roh aufgefasst und anstössig ausgesprochen zu haben scheinen, sich dabei auf alte heidnische Philosophen als Autoritäten beriefen, und wie Albertus Magnus in seiner *Summa Theologiae T.* II. *Tract.* I. *Quaest.* IV. *memb.* III. *Fol.* 25 sagt, sogar die *auctoritates sanctorum* nicht gelten liessen. Natürlich wurden ihre Sätze verdammt. — Wie gross und stark die Macht und Herrschaft der kirchlich-dogmatischen Vorstellungen selbst über freie und für ihre Zeit philosophische Köpfe war, beweist unter anderen dieser Umstand, dass selbst Gegenstände, die an und für sich oder wenigstens in der Bedeutung, in welcher sie sie für wirkliche hielten, die hypothetischesten und willkürlichsten von der Welt sind, ihnen für reale Denkobjekte, für ausgemacht wirkliche Gegenstände galten, deren Eigenschaften, aber keineswegs deren Dasein sie in Untersuchung zogen, die sie auf die genaueste detaillirteste Weise beschrieben und charakterisirten,

noch der Hauptinhalt des denkenden Geistes, und die Philosophie als solche konnte für ihn im Wesentlichen nur eine überlieferte sein. Es musste ihr daher auch jene freie Productivkraft, jene grundschöpferische Thätigkeit, jene Autopsie der Natur und Autonomie der Vernunft, welche die Philosophie Griechenlands und der neueren Zeit auszeichneten und den eigenthümlichen Charakter der Philosophie überhaupt constituiren, abgehen. Daher jener Geist der Abstraction, jene logisch metaphysische Denkart, die allein das Wesen und den Geist der sogenannten scholastischen oder scholastisch-aristotelischen Philosophie ausmachte; denn wurden gleich ausser der damaligen Logik und Metaphysik auch noch andere philosophische Wissenschaften gepflegt, so war doch der Geist, in dem Alles behandelt und betrachtet wurde, der formelle, der logisch metaphysische Geist. Daher die langweilige Einförmigkeit und Gleichheit ihrer Geschichte, welche nicht durch qualitative, Schlag auf Schlag einander folgende, und erst durch diese lebendige Succession eine eigentliche Geschichte begründende Differenzen in ihrem trägen Laufe unterbrochen ist, wie die Geschichte der alten und neueren Philosophie, und daher einem stehenden Wasser gleicht, wenn jene einem reissenden Strome. Daher jene aller höheren Genialität und Originalität ermangelnde Beschränktheit des Geistes und Geschmacklosigkeit in Ansehung der Form; daher der gänzliche Mangel an Principien, die die organisirenden und belebenden Seelen eines mit sich cohärenten und übereinstimmenden Ganzen wären, und der daraus hervorgehende, ohne Noth-

und die daher auch, eben weil sie in ihrer geistigen Vorstellung, im Gedanken selbst, als wirkliche Wesen fixirt waren, als Visionen, als Apparitionen individueller Wesen ihrer Sinnlichkeit oder Phantasie erscheinen konnten. Selbst der denkende und gelehrte Albertus Magnus erhielt Offenbarungen und übernatürliche Hilfe von der heiligen Jungfrau. Seine Schriften und Gedichte auf die heilige Jungfrau machen einen ganzen Band aus. Die heilige Jungfrau stattete Albert dem Grossen in eigener Person für seine Lobgedichte und Schriften Dank ab und hatte sogar die besondere Gnade, sich ihm zur genauen Besichtigung darzustellen, als er sich vornahm, alle Körper- und Seelengaben der Mutter Gottes als Dichter auszumalen.

wendigkeit, ohne ein bestimmendes und beschränkendes Maass bis ins Unendliche fort rastlos theilende und atomisirende Distinctionsgeist, der endlich zu einem blossen Formalismus, zur Auflösung alles Inhaltes, einer völligen Leere und einem damit verbundenen Ekel und Widerwillen an der Scholastik führen musste.

4. Die Scholastik als Wissenschaft des Mittelalters.

Als der negativ religiöse Geist in der Kirche sich zu einer weltbeherrschenden Macht erhoben, die Anfangs nur innerliche, in der Gesinnung existirende, Verkennung und Verachtung alles sogenannten Weltlichen endlich bis zur weltlichen, gewaltsamen Unterdrückung des Weltlichen gesteigert, selbst die Oberherrschaft der Kirche, als des Inbegriffs des Geistlichen, über den Staat, als den Inbegriff des Weltlichen, sich angemaasst hatte, bestand seine Negativität gegen Künste und Wissenschaften näher darin, dass er sie band und gefangen nahm, sie nicht frei gewähren, ihnen keine Selbständigkeit angedeihen liess, sondern sich ihrer nur als Mittel einerseits zu seiner Verherrlichung anderseits zu seiner Befestigung bediente. Allein gerade diese scheinbar nur dienstfertigen Geister führten nothwendig den Sturz der Herrschaft jenes negativ religiösen Geistes und seiner äusseren Existenz, der Kirche von Innen aus herbei, ein Sturz, der die unvermeidliche Folge eben dieser seiner beschränkten Einseitigkeit, seiner unterdrückenden Negativität war.

Obgleich nämlich die scholastische Philosophie im Dienste der Kirche stand, inwiefern sie ihre Sätze anerkannte, bewies und vertheidigte, ging sie doch hervor aus einem wissenschaftlichen Interesse, weckte und erzeugte sie doch freien Forschungsgeist. Sie machte die Gegenstände des Glaubens zu Gegenständen des Denkens, hob den Menschen aus der Sphäre des unbedingten Glaubens in die Sphäre des Zweifels, der Untersuchung und des Wissens. Indem sie die Sachen des blossen Autoritätsglaubens zu beweisen und durch Gründe zu bekräftigen suchte, begründete sie gerade dadurch, grösstentheils wohl wider Wissen und Willen, die Autorität der

Vernunft, und brachte so ein anderes Princip in die Welt, als das der alten Kirche war, das Princip des denkenden Geistes, das Selbstbewusstsein der Vernunft, oder bereitete es doch wenigstens vor*. Selbst die Missgestalten und Schattenseiten der Scholastik, die vielen absurden Quästionen, auf die die Scholastiker zum Theil verfielen, selbst ihre tausendfältigen, unnöthigen und zufälligen Distinctionen, ihre Curiositäten und Subtilitäten, müssen aus einem vernünftigen Principe, aus ihrem Lichtdurste und Forschungsgeiste, der sich aber eben in jenen Zeiten und unter der drückenden Herrschaft des alten Kirchengeistes nur so und nicht anders äussern konnte, abgeleitet werden. Alle ihre Quästionen** und Distinctionen waren nichts Anderes, als mühsam eingegrabene Ritzen und Spalten in dem alten Gemäuer der Kirche, um zum Genusse des Lichtes und frischer Luft zu gelangen; nichts Anderes, als Aeusserungen eines Thätigkeitstriebes des denkenden Geistes, der, wenn er entzogen dem Kreise vernünftiger Gegenstände und angemessener Beschäftigungen in einem Gefängnisse eingesperrt ist, jeden Gegenstand, den er eben zufällig findet, er sei auch noch so geringfügig, noch so unwürdig der Aufmerksamkeit, zu einem Objecte seiner Beschäftigung macht, aus Mangel an Mitteln selbst auf die an sich absurdeste, kindischste und verkehrteste Weise seinen Thätigkeitstrieb befriedigt. Erst da, wo die Scholastik selbst nur noch eine todte historische Reliquie war, schmolz sie ganz im Widerspruch mit ihrer ursprünglichen Bedeutung und Bestimmung mit der Sache des alten Kirchen-

---

* Auch Tennemann giebt in seiner Geschichte der Philosophie der Scholastik diese Bedeutung.

** Selbst die absurdesten und frivolsten Quästionen der Scholastiker, wie z. B. ob ein Esel das Taufwasser trinken könne? Ob Christi Leib vor der Menschwerdung auf gleiche Weise in der Eucharistie habe gegenwärtig sein können wie jetzt? Ob Gott die Gestalt eines Weibes annehmen könnte, oder die des Teufels, eines Esels, einer Gurke oder eines Steinblocks? Ob er als Gurke predigen könnte, Wunder verrichten oder ans Kreuz geschlagen werden? — müssen hierher gerechnet werden.

thums in Eins zusammen und wurde sie die heftigste Gegnerin des erwachten besseren Geistes.*

5. Die mittelalterliche Kunst.

Wie die scholastische Philosophie, so erzeugte auch die Kunst, obwohl auch sie zunächst nur im Dienste der Kirche stand, von ihr nur als ein Erbauungs- oder Verherrlichungsmittel der Kirche angesehen wurde, das dem antikosmisch religiösen Geiste entgegengesetzte Princip. Die Stellung eines dienenden Mittels konnte die Kunst nur so lange haben, als sie unvollkommen war; aber nicht auf dem Gipfel ihrer Vollendung **. Denn diente sie auch gleich da noch zum Theil und äusserlich Zwecken der Kirche, hatte sie auch da noch die Gegenstände des kirchlichen Glaubens hauptsächlich zu ihrem Objekte; so wurde doch jetzt das Schöne als solches Gegenstand des Menschen, es trat das künstlerische Interesse als solches, als Selbstzweck hervor; es erwachte das unabhängige, das lautere, durch keine fremden Beziehungen getrübte Gefühl der reinen Schönheit und Menschlichkeit; es bekam jetzt wieder der Mensch in der Anschauung der herrlichen Schöpfungen seines Geistes Selbstgefühl, das Bewusstsein seiner Selbständigkeit, seines geistigen Adels, seiner immanenten, von Natur ihm eingeborenen Gottähnlichkeit, Sinn für die Natur und ihr Studium, Beobachtungsgabe, eine richtige Anschauung des Wirklichen, und die Anerkennung von der Realität und Wesenhaftigkeit alles dessen, was von dem negativ religiösen Geiste nur als ein Eitles und Ungöttliches bestimmt war. Die Kunst war daher die reizende Maja, welche dem finsteren Geiste der Kirche, wie einst dem alten Brahma, seine Melancholie und Misanthropie aus dem Kopfe

---

* Aehnliche Erscheinungen sind sehr häufig in der Geschichte. Aber *exempla sunt odiosa.*

** Schon die äussere Geschichte der Kunst deutet dieses an. Anfänglich waren die Klöster die einzigen Sitze der bildenden Künste, später die Städte und Freistaaten, und erst in diesen, wo sich selbstständiger Weltsinn und concreter Weltgeist entwickelten, bekam die Kunst ein ihrem Wesen, dem Begriffe der Schönheit, adäquates, ein klassisches, vollendetes Dasein.

trieb; die scheinheilige Verführerin, die den Menschen auf die obersten Zinnen der Kirche führte, um hier seiner beengten und gepressten Brust freien Athem zu verschaffen, ihn die frischen Himmelsdüfte rein menschlicher Gefühle und Anschauungen einsaugen zu lassen, ihm die reizende Aussicht in die Herrlichkeiten der irdischen Welt zu eröffnen, und eine andere Welt, die Welt der Freiheit, Schönheit, Humanität und Wissenschaft aufzuschliessen.* So wenig der

* Scheinheilig ist die Kunst deswegen, weil ihre Devotion nur ein Schein ist; weil sie, während sie der Kirche zu dienen scheint, nur in ihrem eigenen Interesse arbeitet. Dem Menschen, der z. B. die Maria zum Gegenstand seiner Kunst macht, ist sie nicht mehr ein religiöser, sondern ein Kunstgegenstand; ausserdem hätte er nicht den Muth, die Kraft und Freiheit, sie aus der Sakristei seiner religiösen Gesinnung und Vorstellung herauszulassen, sie aus sich zu entäussern, aus dem geheimnissvollen, jede Begrenzung und Gestaltung fliehenden und verwischenden Dunkel, dem unantastbaren, unsagbaren Heiligthum des religiösen Glaubens in die Sphäre der Begrenzung und Deutlichkeit, in die Sphäre der profanen, sinnlichen Anschauung zu versetzen, die Geliebte des Herzens zum Freudenmädchen des sinnlichen Wohlgefallens zu machen, seinen Lüsten zum Opfer zu bringen. Die Kunst ist wohl ein Engel; aber der Engel Lucifer (Lichtbringer). Die Kunst hatte daher auch ebensowohl allgemeine und heidnische, als christliche Gegenstände zu ihrem Objecte. Auch hob sie sich besonders durch das Studium der Antike. Vgl. z. B. Leben des Lorenzo von Medici. (Aus dem Englischen des William Roscoe von Kurt Sprengel) S. 372. — Die Zeit der höchsten Ausbildung und Blüthe der Kunst fällt daher mit der Zeit zusammen, wo die katholische Kirche und ihr Glaube in den grössten Verfall geriethen, wo die Wissenschaften wieder aufblühten, und der Protestantismus emporkam. Vergl. hierüber z. B. Voltaire, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*. Tom. II. chap. 105 und Tom. III. chap. 127 und *Acta Philosophorum,* neuntes Stück An. 1718. IV—VII. Raphael wurde in demselben Jahre geboren wie Luther, im Jahre 1483 Sehr richtig sagt daher Leo in seiner Geschichte Italiens (I. B. S. 37.): „Die grossen italienischen Künstler haben ebensoviel gethan für die geistige Befreiung und Entwicklung der Welt, wie die deutschen Reformatoren: denn so lange jene alten, düsteren, strengen Heiligen und Gottesbilder noch die Herzen der Gläubigen fesseln konnten, so lange in der Kunst die äussere Ungeschicklichkeit noch nicht überwunden war, war darin ein Zeichen gegeben, dass der Geist selbst noch in einer engen Beschränkung, in drückender

Baum, der auf einem Kirchthurme steht, aus seinem harten Gesteine entsprossen ist, so wenig kam die Kunst aus der Kirche und ihrem Geiste. Der schlaue Vogel des Verstandes trug das Samenkorn auf sie hinauf; als es aufging und zum Pflänzchen gedieh, war es freilich noch unschädlich, als es aber gross, als es Baum wurde, zersprengte es den alten Kirchthurm.

Gerade also die scheinbar nur dienstbaren Geister des negativ religiösen Geistes waren es, die ein ihm entgegengesetztes Princip aus ihm erzeugten, nämlich den rein menschlichen, freien, selbstbewussten, allliebenden, alles umfassenden, allgegenwärtigen, den universellen, den denkenden,

---

Gebundenheit beharrte. Die Freiheit in der Kunst entwickelte sich mit der Freiheit des Gedankens in gleichem Maasse und beider Entwicklung war gegenseitig bedingt. Erst als man in der Kunst wieder ein freies Wohlgefallen fand, war man auch wieder fähig, die Klassiker der alten Welt aufzunehmen, sich an ihnen zu erfreuen und in ihrem Sinne weiter zu arbeiten, und ohne die Aufnahme der alten klassischen Litteratur wäre die Reformation nie etwas Anderes, als ein kirchliches Schisma geworden, wie das der Hussiten war.“

Der berühmte Andrea Orcagna, der um die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts in Florenz blühte, war unter allen neueren Künstlern der Erste, der sein eigenes Portrait malte. Der berühmte Kirchenvater Clemens Alexandrinus, dieser sonst so aufgeklärte Mann, hält es dagegen sogar für Sünde (in seinem *Paedagogos* I. III. c. 2.), sein Bild im Spiegel zu beschauen. So entgegengesetzt ist die Kunst in ihrer Freiheit und die Religiosität in ihrer Befangenheit und Beschränktheit. Tertullian (*De spectaculis, cap.* 23.) und eben dieser Clemens halten es sogar für eine frevelhafte Eigenmächtigkeit, eine gottlose Kritik der Werke Gottes, sich den Bart abzuscheeren oder gar auszureissen. Denn, sagt Clemens I. c. cap. 3: „da sogar alle Haare auf Eurem Haupte gezählt sind, ja auch die einzelnen Haare im Bart und am ganzen Körper, darf auch, ausser auf göttliche Vorschrift, nichts beseitigt werden, was durch Seinen Willen gezählt ist.“ So sehr widerspricht das negativ religiöse Gefühl dem ästhetischen. Ja Clemens sagt ausdrücklich (*Cohort. ad gentes c.* IV.): „Offenbar ist es uns verboten, jene trügliche Kunst [die Malerei] auszuüben. Sagt doch der Prophet: Du sollst Dir kein Bildniss oder Gleichniss machen von dem was im Himmel oder unten auf der Erde ist.“ Vgl. auch Tertullian *De idolol. c.* 3, *c.* 4, *c.* 5 u. s. w. Mag man dagegen einwenden, was man will, wie z. B., dass diese Kirchen-

wissenschaftlichen Geist, der den negativ religiösen Geist degradirte, vom Throne seiner Weltherrschaft stürzte, in die Grenzen eines engen, jenseits des sich fortbewegenden Stromes der Geschichte liegenden Gebietes verwies, und sich dafür zum Principe und Wesen der Welt machte, zum Principe der neueren Zeit.

6. Das Wesen des Protestantismus.

Was als ein neues Princip in die Welt tritt, muss sich zugleich als ein religiöses Princip aussprechen. Nur dadurch schlägt es als ein zerschmetternder und erschreckender Blitz in die Welt ein; denn nur dadurch wird es eine gemeinsame, die Gemüther beherrschende Weltsache. Nur dadurch, dass das Individuum, durch welches sich der Geist ins Werk setzt, diesen Geist in Gott erkennt, seine That, seinen Abfall von dem früheren Princip, welches sich gleichfalls als Religion aussprach, als eine göttliche Nothwendigkeit, als einen religiösen Akt anschaut, bekommt es jenen unwiderstehlichen Muth, vor dem alle äussere Gewalt als ein Machtloses verschwindet. Der Protestantismus ist das neue Princip, wie es sich als religiöses Princip aussprach. Derselbe Geist, der die scholastische Philosophie, inwiefern sie ein Befreiungsmittel von äusserer Autorität und blossem positiven Kirchenglauben war, hervorrief; der in der Kunst die Idee der Schönheit in ihrer Unabhängigkeit und Selbständigkeit zur Wirklichkeit, und dem Menschen seine göttliche Produktivkraft zur Anschauung brachte; der die alten, vom negativ religiösen Geiste in die Hölle verstossenen und verdammten Heiden wieder zum Leben erweckte, und bewirkte, dass die Christen sie als ihre

väter nur gegen die heidnischen Götterbilder und Idololatrie polemisiren: so viel ist gewiss, dass das Kunstgefühl und die Kunstanschauung als solche, dem religiösen Principe der früheren Zeiten, wenn es in seiner Bestimmtheit und Echtheit, wenn es so erfasst wird, wie die es erfassten, welche für die klassischen Exemplare und Musterbilder dieser religiösen Richtung gelten, durchaus entgegengesetzt sind. — Bekannt ist, dass auch das Theater erst da wieder emporkam, als im 15. Jahrhundert an die Stelle der geistlichen Schauspiele die Comödien des Terenz und Plautus traten.

nächsten Blutsverwandten, die sie nach langer schmerzlicher Trennung endlich wieder gefunden, erkannten und umarmten; der das freie bürgerliche Leben erzeugt hatte, wodurch praktischer Weltsinn, sinnreich erfinderische, mit der Gegenwart versöhnende, das Leben verschönernde und veredelnde, das Selbstbewusstsein des Menschen erhöhende und erweiternde Thätigkeit und Regsamkeit sich entfaltete; der in den Kämpfen der Fürsten gegen die anmaassende Herrschaft der Hierarchie die absolute Spontaneität, Autonomie und Autarkie des Staates, und folglich seines Oberhauptes, in dem er in Eine Person sich concentrirt, errang: derselbe und kein anderer Geist, der Geist, der sich in dem Individuum als Unabhängigkeits- und persönliches Freiheitsgefühl äussert, der ihm das Bewusstsein oder Gefühl von der seinem Wesen eingeborenen Göttlichkeit giebt und dadurch die Kraft, keine äussere, das Gewissen bindende Macht anzuerkennen, aus sich selbst zu entscheiden und zu bestimmen, was für ihn die bindende Macht der Wahrheit sein soll, dieser und kein anderer Geist, sage ich, ist es, welcher auch den Protestantismus hervorrief, der daher nur als eine besondere, eine particuläre Erscheinung von ihm anzusehen ist *. Da der Protestantismus aus dem Wesen desselben

* Wenn Luther kein aus sich selbst entscheidendes und bestimmendes Princip in sich gehabt hätte, wenn er in jenen religiösen Materialismus versunken gewesen wäre, der den Geist zum allerunterthänigsten Diener des geschriebenen Wortes macht; so würde er einerseits bei der Befangenheit und Beschränktheit, die seinem Geiste grossentheils noch anklebte, andererseits bei seinem deutschen, offenen, redlichen Sinn und Charakter die in der Bibel niedergelegte Ansicht des Apostels Paulus von der Ehe gewissenhaft zu der seinigen gemacht, und die grosse, historisch bedeutsame That seiner Heirath nicht verrichtet haben; so würde er ferner nicht der Apokalypse und dem Briefe Jacobi seine Anerkennung versagt haben, mit dem Bemerken, „sein Geist könne sich in dies Buch nicht schicken, und die Ursache sei ihm genug, dass er es nicht gross achte, dass Christus darin weder gelehrt noch erkannt werde;“ so würde er endlich nicht auf dem Reichstage zu Worms, wo er in seinem vollen Glanze dasteht, den Ausspruch: er widerrufe nicht, er werde denn durch Zeugnisse der Schrift oder „durch evidente Vernunftgründe“ widerlegt, gethan,

Geistes hervorging, aus welchem die neuere Zeit und Philosophie entsprang, so steht er zu dieser in der innersten Beziehung, obgleich natürlich ein specifischer Unterschied zwischen der Art, wie der Geist der neueren Zeit sich als religiöses Princip, und der Art, wie er sich als wissenschaftliches Princip verwirklichte, stattfindet. Wenn es bei Descartes heisst: Ich denke, ich bin, d. h. mein Denken ist mein Sein, so heisst es dagegen bei Luther: mein Glauben ist mein Sein. Wie jener die Einheit von Denken und Sein und als diese Einheit den Geist, dessen Sein nur das Denken ist, erkennt und als Princip der Philosophie setzt; so erfasst dagegen dieser die Einheit von Glauben und Sein und spricht diese als Religion aus*. Wie ferner das Princip der neueren Zeit, wie es sich als Philosophie aussprach, mit dem Zweifel an der Realität und Wahrheit der sinnlichen Existenz anhob; so begann eben dasselbe, wie es als religiöser Glaube sich aussprach, mit dem Zweifel an der Realität einer historischen Existenz, an der Autorität der Kirche. Und eben diese intensive Geistesstärke, diese Gewissheit des Geistes von seiner Objectivität ist es, die den Protestantismus in eine nahe Verwandtschaft mit der neueren Philosophie setzt.

In dem Protestantismus wurde daher, so zu sagen, der λόγος des Christenthums erst σάρξ, wurde der λόγος, der in der früheren Zeit ἐνδιάθετος, verborgener, abgezogener, jenseitiger war, προφορικός, Weltgeist: d. h. in ihm verlor das Christenthum seine Negativität und Abgezogenheit, wurde es im Menschen, als eins mit ihm erfasst, als identisch mit seinem eigenen Wesen, Willen, und Geiste, als nicht beschränkend und verneinend die wesentlichen Bedürfnisse seines Geistes und seiner Natur.**

---

nicht die Macht des Gewissens gegen die äussere Macht und Autorität der Kirche geltend gemacht haben; so würde er überhaupt nicht Luther gewesen sein.

* So Du glaubst, sagt z. B. Luther, dass Christus Deine Zuflucht ist, so ist er es; so Du es nicht glaubst, ist er es nicht.

** Wie verschieden ist z. B. der Geist eines Thomas a Kempis, den man als ein in seiner Art klassisches Produkt des echten und

Das Princip des denkenden Geistes, auf dem der Protestantismus beruht und aus dem er hervorging, offenbart sich in ihm näher darin, dass er mit jener Einsicht und Kritik, die allein Sache des Denkens ist, das Unwesentliche von dem Wesentlichen, das Willkürliche von dem Nothwendigen, das nur Historische von dem Ursprünglichen scheidend, den Inhalt der Religion vereinfachte, auf seine einfachen, wesentlichen Bestandtheile analysirend zurückführte, die frühere bunte, zerstreuende Vielheit und Mannigfaltigkeit von religiösen Gegenständen auf Einen Gegenstand reducirte, und durch diese Reduction auf die Einheit, durch diese Hinwegräumung aller die Aussicht des Menschen verhindernden Gegenstände den Blick in die Nähe und Ferne erweiterte, dem Denken Raum machte; dass er die Religion von einer Menge sinn- und vernunftloser Aeusserlichkeiten befreite, sie zu einer Sache der Gesinnung, des Geistes erhob, und dadurch die von der Kirche absorbirte und konsumirte Lebenskraft und Thätigkeit des Menschen wieder dem Menschen, vernünftigen, reellen Zwecken, der Welt und Wissenschaft zuwandte, und in dieser Emancipation des Menschen die weltliche Macht, statt der Kirche, als bestimmende, gesetzgebende Autorität anerkannte. Es war daher auch keineswegs nur Folge äusserer Umstände und Verhältnisse, es war eine innere, im Protestantismus selbst gelegene Nothwendigkeit, dass sich in ihm erst die Philosophie der neueren Zeit welthistorisch bedeut-

reinen Geistes des früheren Katholicismus ansehen kann, von dem Geiste Luthers. Die Substanz beider ist die Religion; aber diese Substanz ist bei jenem eine zurückgezogene, sich, und nicht nur sich, sondern dem tiefen Wesen und der inhaltsreichen Bestimmung des Weibes absterbende, Christus als ihren einzigen Bräutigam umfassende, schmachtende, etwas zur Schwindsucht geneigte Nonne; bei Luther dagegen ist diese Substanz eine lebensfrohe, an Leib und Geist kerngesunde, höchst ehrbare und vernünftige Jungfer, begabt mit geselligen Talenten, selbst mit Witz, Humor und praktischem Weltverstand, und die von dem Manne, der sie sich zu seiner Hausfrau und Lebensgefährtin nimmt, als Bein von seinem Bein und Fleisch von seinem Fleische erkannt wird, und ihn zwar von den Excessen, die mit einem Garçonleben verbunden sind, keineswegs aber von dem Leben selbst abzieht.

sames Dasein gab, und zu freier, fruchtbarer, immer weiter schreitender Entwicklung heranwuchs. Denn die Reduktion der Religion auf ihre einfachen Elemente, die der Protestantismus einmal begonnen, aber bei der Bibel abgebrochen hatte, musste nothwendig weiter fortgesetzt, und bis auf die letzten, ursprünglichen, übergeschichtlichen Elemente, bis auf die sich als den Ursprung wie aller Philosophie, so aller Religion wissenden Vernunft* zurückgeführt werden, musste daher nothwendig aus dem Protestantismus die Philosophie als seine wahre Frucht erzeugen, die sich freilich sehr von ihrem Samenkorne unterscheidet und für das gemeine Auge, das nur nach äusseren Zeichen und handgreiflichen Aehnlichkeiten die innere Verwandtschaft bemisst, in keiner inneren wesentlichen Beziehung zu ihm steht.

7. Rückkehr zur antiken Bildung.

Ehe aber der neuerwachte denkende, selbstbewusste Geist zu der Kraft und Fähigkeit kam, aus sich selbst zu schaffen, aus sich selbst neuen Stoff und Inhalt zu schöpfen, musste er erst empfangend sich verhalten, und eine empfangene, schon fertige und vollbrachte Welt, in der ihm schon als Wirklichkeit entgegentrat, was in ihm nur erst als Streben und Verlangen vorhanden war, als belebenden, entwickelnden und bildenden Stoff in sein Wesen verwandeln. Wie die erste Anschauung des Menschen von sich die Anschauung seiner als eines Anderen ist, d. h. er zuerst nur in einem anderen, ihm gegenständlichen Menschen den Menschen, sein Wesen und damit sich selbst anschaut und erkennt, der Mensch daher nur an einem Anderen, der seines Gleichen und seines Wesens ist, zu seinem Selbstbewusstsein gelangt; so gelangte der menschliche Geist auch in neuerer Zeit nur durch die Anschauung seiner als eines Objektes, d. i. die Erkenntniss und Assimilation des ihm im Innersten verwandten Geistes der Werke des klassischen Alterthums, zum Selbst-

* Man erinnere sich hierbei vorzüglich der tiefen und denkwürdigen Worte Lessing's und Lichtenberg's über das historische Christenthum und so manche sich hierher beziehende Gegenstände.

bewusstsein und damit zur Productivität. Ehe er productiv wurde, musste er in sich eine Welt reproduciren, die seines Geistes, seines Wesens und Ursprungs war. Plato, Aristoteles und die übrigen philosophischen Systeme und sonstigen Werke der klassischen Welt wurden nur deswegen mit so grossem Enthusiasmus aufgenommen, mit solchem Heisshunger verschlungen und assimilirt, weil die von diesem Enthusiasmus ergriffenen Geister die Befriedigung ihres eigenen innersten Geistesbedürfnisses in ihnen fanden, die Erlösung und das Auferstehungsfest ihrer eigenen Vernunft in ihnen feierten; weil der neu erwachte freie, universelle, denkende Geist in jenen Werken die Producte seiner selbst erkannte*. Nur durch diese Anschauung und Aneignung einer Welt, die dem Geiste, obwohl eine objective, eine gegebene Welt, ein überliefertes Wort, doch ein aus der Seele gesprochenes Wort

* Das Studium der römischen und griechischen Litteratur war daher im Zeitalter der wiedererwachten Wissenschaftlichkeit keine äusserliche, den Geist, die Gesinnung, das Herz, die innersten Angelegenheiten des Menschen gleichgiltig lassende, nur die Zeit, sonst aber auch gar nichts vertreibende Beschäftigung; es wurde im Gegentheil mit jener Andacht, mit jener unbedingten Hingebung, jener religiösen, selbstaufopfernden Verehrung und Liebe betrieben, die allein der Segen und der wahren Erfolg sichernde und gewährende Schutzgeist einer Beschäftigung sind, und ein Studium nicht zu einer Geistesmarter und leerem Zeitvertreib machen. Der Zweck des Studiums der klassischen Litteratur war, wie Heeren in seiner Geschichte desselben (II. B. S. 278) sagt, „zur grossen Ehre des Zeitalters zunächst derjenige, der er eigentlich sein sollte, Bildung des Geistes.“ „Es ward lebendig,“ sagt Creuzer (in jener ersten Periode, die er als die der Nachahmung bezeichnet), „die Idee von der Würde des Lebens unter den gebildeten Heiden, man ward berührt von der Grösse ihres Denkens und Redens. Jene Vollendung des Lebens, der Gedanken, der Dichtung, der Rede sollte zurückgeführt werden.“ Vgl. Studien von Daub und Creuzer I. B. S. 8 und des letzteren Akademisches Studium des Alterthums S. 80 und 81. Das Zeitalter Lorenzo's von Medici war daher auch nichts anderes, als das glänzende Auferstehungsfest, die feierliche Wiederkehr und Wiedergeburt der klassischen Welt in Wort und That, Empfindung und Anschauung, im Denken wie im Leben; Florenz selbst nichts Anderes, als das wiedergekehrte Athen.

war, das vollkommen das sagte, was er selbst auf dem Herzen hatte und sagen wollte, aber noch nicht die Kraft und Kunst hatte, selbst zu sagen, kam er zu sich selbst, stieg er in seine eigene Tiefe hinab, zu jener innersten Einheit mit sich selbst, die allein die Quelle der Selbstthätigkeit und Productivität ist: denn ein producirender Geist ist eben nur der, welcher nicht bei einem gegebenen Stoffe stehen bleibt, sich nicht in einer überkommenen Welt, die, wenn sie auch als die seinige empfindet und erkennt, doch immer noch eine andere und äussere bleibt, und insofern ausser sich selbst befindet, sondern mit sich selber Eins geworden ist.

8. Neues wissenschaftliches Interesse für die Natur.

Als der denkende, freie, universelle Geist wieder erwacht war, und sich objectives Dasein gab, war es eine nothwendige Folge, dass, wie die alte heidnische Welt, so auch vor Allem die Natur wieder zu Ehren gelangte, die elende Stellung einer blossen Creatur verlor, und in ihrer Herrlichkeit und Erhabenheit, in ihrer Unendlichkeit und Wesenhaftigkeit, zur Anschauung kam. Die Natur, die im Mittelalter einerseits in die Nacht gänzlicher Ignoranz und Vergessenheit versunken, andererseits nur mittelbar, durch das trübe Medium einer überlieferten und überdies noch übelverstandenen Physik Gegenstand war, wurde daher jetzt wieder unmittelbarer Gegenstand der Anschauung, ihre Erforschung ein wesentliches Object der Philosophie, und die Erfahrung, weil die Philosophie oder Erkenntniss der Natur, als eines vom Geiste unterschiedenen Wesens, keine unmittelbare, mit dem Geiste identische, sondern durch Versuche, sinnliche Wahrnehmung und Beobachtung, d. i. die Erfahrung, bedingte und vermittelte Erkenntniss ist, eine Sache der Philosophie selbst, eine allgemeine wesentliche Angelegenheit der denkenden Menschheit*.

* Die ersten eigentlichen Anfänge der neueren Philosophie liegen daher auch in den naturphilosophischen Anschauungen der Italiener Cardano, Bernardino Telesio, Francesco Patrizzi [latinisirt

Die Naturwissenschaften bekamen erst in neuerer Zeit welthistorische Bedeutung, bildeten erst in ihr eine zusammenhängende Geschichte, eine fortlaufende Reihe von Entdeckungen und Erfindungen. Eine Sache tritt aber nur dann erst in welthistorische Bedeutung und Wirksamkeit, wird erst dann mit wahrem Erfolge betrieben, und bringt erst dann eine zusammenhängende, qualitativ fortschreitende, mit innerer Nothwendigkeit vorsichgehende Geschichte hervor, wenn sie ein objectives Weltprincip zu ihrem Grunde hat; denn nur dann ist sie nothwendig, und diese objective Nothwendigkeit allein ist der Grund, dass sie in productiver, frucht- und erfolgreicher Entwicklung fortschreitet, eben weil sie nicht von bloss subjectiven Bestrebungen und particulären Neigungen ausgeht und abhängt. Dieses objective Geistes- und Weltprincip der neueren Zeit, in dem die Nothwendigkeit und der Grund der neueren Erfahrungswissenschaften lag, war aber im Allgemeinen kein anderes, als eben der zur Selbständigkeit und zum freien Bewusstsein gelangte denkende Geist.

Die Erfahrung — im Sinne wissenschaftlicher Erfahrung, nicht im Sinne der Erfahrung, die eins ist mit dem Leben, Erleben — ist nämlich nicht, wie man es sich bisweilen vorzustellen pflegt, ein unmittelbar sich von selbst ergebender und verstehender, kein kindlicher, ebensowenig ein ursprünglicher, durch sich selbst begründeter, sondern wesentlich ein bestimmtes Geistesprincip als seinen Grund voraussetzender Standpunkt. Der Standpunkt der Erfahrung setzt, wie sich von selbst versteht, zunächst den Trieb voraus, die Natur erkennen und ergründen zu wollen, ein Trieb, der selbst wieder hervorgeht aus dem Bewusstsein über den Zwiespalt von Sein und Schein, aus dem Zweifel, dass die Dinge so sind, wie sie erscheinen, dass das Wesen der Natur so geradezu und ohne Weiteres bei der Hand ist und in die Sinne

---

Patricius], Giordano Bruno, der die Anschauung der Natur in ihrer göttlichen Fülle und Unendlichkeit auf die geistreichste und bestimmteste Weise aussprach.

fällt: setzt also Kritik, Skepsis voraus. Daher auch die Begründer der neueren Philosophie, Bacon und Descartes, ausdrücklich mit ihr anhuben; jener, indem er zur Bedingung der Naturerkenntniss die Abstraction von allen Vorurtheilen und vorgefassten Meinungen macht, dieser in seiner Forderung, dass man im Anfange an Allem zweifeln müsse. Diese Skepsis setzt aber selbst wieder voraus, das der Geist im Menschen und mit ihm das menschliche Individuum sich im Unterschiede von der Natur erfasst; dass der Geist eben diesen seinen Unterschied von der Natur als sein Wesen erkennt, und in dieser Unterscheidung wie sich so die Natur zum wesenhaften Objecte seines Denkens macht. Nur auf Grund dieses Processes hat der Mensch erst wahrhaftes Interesse, Trieb und Lust, erfahrend und erforschend an die Natur zu gehen; denn eben in dieser Unterscheidung frappirt ihn erst der Anblick der Natur, wie den Jüngling der Anblick der Jungfrau, wenn er zu dem Bewusstsein des Unterschieds gekommen ist; ergreift ihn erst der unwiderstehliche Trieb und Reiz, sie zu erkennen, und wird die Erkenntniss der Natur sein höchstes Interesse.

Der Standpunkt der Erfahrung setzt daher als seinen Grund das Geistesprincip voraus, das auf bestimmte, wenn gleich höchst unvollkommene und subjective Weise in Descartes sich aussprach, und vor das denkende Bewusstsein des Menschen gebracht wurde. Der geistige, der mittelbare Vater der neueren Naturwissenschaft ist daher Descartes. Denn Bacon, obwohl er etwas älter ist und in einem sinnlich und sichtbar näherem Zusammenhang mit dem Standpunkt der Erfahrung, in einer augenscheinlicheren Beziehung zu ihm steht, setzt doch dem Wesen nach das Princip des selbstbewussten, sich im Unterschiede von der Natur erfassenden und sie als sein wesentliches Object sich gegenüber setzenden Geistes, also das Princip voraus, das als solches Descartes zuerst zum Objecte der Philosophie machte. Der unmittelbare oder sinnliche Vater der neueren Naturwissenschaften ist Bacon, denn in ihm machte sich das Bedürfniss und die Nothwendigkeit der Erfahrung rein für sich und unbedingt geltend,

sprach sich zuerst das Princip der Erfahrung als Methode mit rücksichtsloser Strenge aus*.

---

* Die Reduction der Naturwissenschaft auf das Geistesprincip Descartes' lässt sich nur insofern rechtfertigen, als die ersten Principien unserer bisherigen Naturwissenschaft im Wesentlichen mit dem Princip der Descartischen Philosophie übereinstimmen, d. h. mathematische, mechanische Principien sind. Abgesehen davon aber ist Bacon nicht nur der sinnliche, wie es im Texte heisst, sondern der wahre Vater der Naturwissenschaft. Denn er ist es, der zuerst die Originalität der Natur erkannte — erkannte, dass die Natur nicht aus mathematischen, logischen und theologischen Voraussetzungen, Anticipationen, sondern nur aus sich selbst begriffen und erklärt werden könne und dürfe, während Descartes seinen mathematischen Kopf zum Original der Natur macht. Bacon nimmt die Natur, wie sie ist, bestimmt sie positiv, durch sich selbst, Descartes nur negativ, nur als das Gegentheil des Geistes; Bacon hat zu seinem Gegenstand die wirkliche Natur, Descartes nur eine abstracte, mathematische, gemachte Natur. (1847.)

I.

Franz Bacon von Verulam.

9. Das Leben Franz Bacon's von Verulam.

Franz Bacon, Sohn Nicolaus Bacon's, Grosssiegelbewahrers von England, wurde in London 1561 den 22. Januar geboren. Schon in seiner frühesten Jugend verrieth er Geist. Im 12. Jahre seines Lebens ging er auf die Universität Cambridge, und schon im 16. fing er an, die Mängel der damals noch allgemein herrschenden scholastischen Philosophie einzusehen. In demselben Jahre begab er sich, um sich für den Staatsdienst auszubilden, mit dem englischen Gesandten am französischen Hofe nach Paris. Während des Aufenthalts daselbst verfasste oder entwarf er wenigstens, damals 19 Jahre alt, seine Beobachtungen über den Zustand von Europa. Der unerwartete Tod seines Vaters nöthigte ihn aber, nach England zurückzukehren und sich zu seinem Lebensunterhalte auf das Studium des vaterländischen Rechtes zu legen. Er begab sich deswegen in das Collegium Gray's-Inn, wo er dieses Studium mit grossem Fleisse und glänzendem Erfolge betrieb, ohne darüber jedoch die Philosophie zu vergessen; vielmehr fasste er daselbst in den ersten Jahren seines Rechtsstudiums den Plan zu einer universellen Reform der Wissenschaften. Er erwarb sich bald einen so ausgezeichneten Namen als Rechtsgelehrter, dass ihn die Königin Elisabeth zu ihrem Rath in ausserordentlichen Rechtssachen ernannte und ihm hernach noch die Anwartschaft auf eine Stelle in der Sternkammer gab. Weiter brachte er es aber nicht unter Elisabeth — offenbar eine Folge seines freundschaftlichen Verhältnisses zu dem Grafen Robert von Essex; denn durch

dieses machte er sich besonders seinen, ohnediess wegen seiner Talente auf ihn eifersüchtigen Vetter Robert Cecil Burleigh, der am Hofe eine einflussreiche Rolle spielte und der heftigste Feind des Grafen von Essex und seiner Freunde war, zu seinem Gegner *. Den Vorwurf der Undankbarkeit lud Bacon bei Mit- und Nachwelt dadurch auf sich, dass er es übernahm als Rechtsanwalt der Königin den Staatsprocess zu zu führen, der gegen diesen Grafen Essex angestrengt wurde, und dass er, als über die Hinrichtung dieses unglücklichen Grafen unter dem Volke der grösste Unwille laut geworden war, noch überdies sich dem Auftrage der Regierung, ihr Verfahren in dieser Sache in den Augen des Volks zu rechtfertigen, unterzog, ob er gleich früher sein vertrauter Freund gewesen und von ihm auf die edelmüthigste Weise unterstützt worden war **.

Glücklichere Verhältnisse begannen für Bacon, nach dem Tode der Elisabeth, unter der Regierung Königs Jakob I. von England, der ihn nach einander zu den höchsten Stellen beförderte. Auch hatte er jetzt durch eine Heirath seine Vermögensumstände verbessert. Ungeachtet aber der vielen verwickelten und wichtigen Geschäfte, die Bacon unter Jakob in Folge seiner hohen Stellung im Staate oblagen, arbeitete er doch zugleich unablässig an der Ausführung seines grossen Plans einer allgemeinen Reformation der Wissenschaften. Im Jahre 1605 erschien als erste Probe dieses Gedankens eine Schrift „Ueber Wachsthum und Fortbildung geistlicher und weltlicher Wissenschaft“ ***, die er später mit Hilfe einiger Freunde ins Lateinische übersetzte, beträchtlich erweiterte und in dieser neuen Gestalt etwa zwei oder drei Jahre vor seinem Tode drucken liess †. Im Jahre 1607 kam

* Mallet, *Histoire de F. Bacon,* trad. de l'Anglois, à la Haye 1742. p. 30.

** S. Mallet, p. 39—43.

*** *The two Books of* Francis Bacon *on the Proficience and Advancement of Learning, Divine and Human.* London 1605.

† Opera Fr. Baconis: *Tomus primus, qui continet de Dignitate et Augmentis Scientiarum libros* IX. London 1623.

seine Schrift „Gedanken und Ausblicke" (*Cogitata et Visa*), offenbar die Grundlage oder vielmehr der erste Entwurf seiner Methodenlehre *, 1610 seine Abhandlung „Ueber die Weisheit der Alten" heraus, welche sinnreiche Auslegungen aus der griechischen Mythologie enthält, 1620 das Wichtigste seiner Werke, das *Novum Organon.* Dieses erschien als zweiter Theil jenes Riesenwerkes, in welchem er die ganze Wissenschaft seiner Zeit umfassen und auf neuen Grundlagen weiterführen wollte, der *Instauratio Magna* **, von welchem aber nur Bruchstücke zur Ausführung gelangten.

Im Jahre 1617 wurde Bacon Lordsiegelbewahrer, 1619 Grosskanzler, bald darauf zum Freiherrn von Verulam, 1620 zur Würde eines Viscount unter dem Titel: Viscount von St. Albans erhoben. Auf diese glänzenden Auszeichnungen erlebte er aber eine schmähliche Demüthigung. Er wurde nämlich bei dem Parlament des Amtsmissbrauchs, namentlich der Bestechung, angeklagt — ein Vergehen, das man übrigens bei ihm nicht aus niedriger Gewinnsucht, sondern nur aus einer gewissen Charakterschwäche, allzugrosser Weichheit und Nachgiebigkeit ableitet und ableiten muss.*** Bacon gestand selbst demüthig seine Fehler, und unterwarf sich gänzlich der Gnade und dem Mitleid seiner Richter. Aber diese Demuth rührte nicht, wie er erwartet hatte, seine Richter. Er wurde seiner Würden für verlustig erklärt, zu einer Geldstrafe von 40,000 Pfund Sterling verurtheilt, und in dem Tower gefangen gesetzt. Der König erliess ihm zwar alsbald die Gefängniss- und Geldstrafe, und hob zuletzt das Strafurtheil in seiner ganzen Ausdehnung auf; gleichwohl trat jetzt Bacon vom

---

* Wir wissen heute, dass Vorspiele zum *Nov. Org.* sich in vielen früheren Schriften Bacons finden.

** Francisci de Verulamio ... *Instauratio Magna.* Auf einem Nebentitel hinter der Vorrede: *Pars secunda operis, quae dicitur Novum Organon, sive indicia vera de interpretatione naturae.* 1620.

*** Man vergl. über diese trübselige Geschichte die ausführlichen Nachrichten in der Lebensbeschreibung Franciscus Bacons in: Sammlung von merkwürdigen Lebensbeschreibungen, grösstentheils aus der brittanischen Biographie übersetzt, von Siegmund Jac. Baumgarten 1754; I. Th. S. 420—445.

politischen Schauplatz ab und beschäftigte sich von nun an in stiller Zurückgezogenheit einzig mit der Wissenschaft und Schriftstellerei, nicht ohne Reue darüber, dass er die viele Zeit, die er dem Hof- und Staatsleben gewidmet, der edelsten Beschäftigung, der Beschäftigung mit den Wissenschaften, entzogen hatte.* Er starb am 9. April 1626.

Von seinen sämmtlichen Schriften, welche ausser dem Genannten theils naturwissenschaftliche, theils juristische und geschichtliche Gegenstände, endlich eine Sammlung von Essays umfassen, giebt es mehrere Ausgaben: eine in 4 Bänden in Folio, die 1730 in London, eine vollständigere, die ebendaselbst 1740 herauskam; andere minder vollständige Editionen erschienen: 1665 zu Frankfurt, zu Leipzig 1694.** Sein Leben beschrieben Rawley, Mallet, Stephens.***

10. Reflexion über Bacon's Leben und Charakter.

Um Bacon's Leben und Charakter, sowohl von seiner Licht- als Schattenseite, gehörig würdigen und seine bei einem an sich unverkennbar edlen Charakter ausserdem unerklärlichen Fehler begreifen zu können, muss man erkennen, dass er einen Urfehler beging, und diesen Urfehler als den Grund seiner moralischen Fehler erfassen. Dieser Urfehler bestand bei ihm darin, dass er ebensowohl der schmeichlerischen Sirenenstimme der äusserlichen Nothwendigkeit Gehör geben wollte und wirklich gab, wie auch der Gottesstimme der inner-

* *C'est ainsi que Bacon passa du Poste éclatant, qu'il occupoit, à l'Ombre de la Retraite et de l'Etude, déplorant souvent, que l'Ambition et la fausse Gloire du Monde l'eussent détourné si long-temps de l'Occupation la plus noble et la plus utile, à laquelle puisse s'appliquer un Etre raisonnable.* Mallet I. *c. p.* 126.

** Die wichtigste der neueren Ausgaben ist die von James Spedding: *The Works of Francis Bacon, Baron of Verulam* etc., London 1858 ff. 7 Bde. Dazu: *Letters and life and occasional works*, ebenfalls 7 Bde. London 1874 ff. D. H.

*** Für den modernen Biographen vor allem wichtig, ausser den in voriger Anmerkung angegebenen Briefen und vom Herausgeber Spedding gelieferten biographischen Mittheilungen, die London 1885 erschienene Monographie von E A. Abbot: Frc. Bacon, *account of his life and works*. D. H.

lichen Nothwendigkeit, der Stimme seines Genius, seines Talentes; dass er dem Studium der Natur und Philosophie, zu dem er sich berufen fühlte, sich nicht ausschliesslich widmete, sondern noch dazu ein sogenanntes Brotstudium betrieb, und überdies ein Studium, das ihn in die zwar glänzende, aber von der Wissenschaft abziehende Laufbahn des Hof- und Staatslebens hineinwarf; dass er dadurch sich zersplitterte, die Einheit seines Geistes mit sich zerstörte. Bacon sagt selbst von sich: „Ich glaube mich zur Erforschung der Wahrheit in höherem Grade geschaffen als zu jedem anderen Geschäft. Denn ich besitze genug Beweglichkeit des Geistes, um das Wichtigste, die Aehnlichkeiten verschiedener Dinge, auffinden zu können, und genug Ausdauer und Achtsamkeit, um auch die feinsten Unterschiede nicht zu übersehen. In mir paaren sich der Trieb des Forschers und die Geduld des Zweiflers, die Lust am Nachdenken und die Zaghaftigkeit des Behauptens, die Leichtigkeit des Besinnens und die Sorgsamkeit des Gruppirens. Ich bin kein Bewunderer des Alterthums, ich hasche nicht nach Originalität, und alle Spiegelfechterei ist mir durchaus zuwider. Und darum glaube ich behaupten zu dürfen, dass zwischen meiner Naturanlage und der Wahrheit eine gewisse Verwandtschaft und Wesensgemeinschaft bestehe“.* In einem Briefe an Thomas Bodley gesteht er selbst, dass er gar keinen Hang zu Staatsgeschäften habe und nicht ohne Ueberwindung sich mit ihnen abgeben könne. In einem Briefe an den König Jakob, den er nach seinem Sturze schrieb, ersucht er ihn, ihm doch seine Pension auszahlen zu lassen, damit er nicht genöthigt sei zu studiren, um zu leben, er, der nur zu leben wünsche, um zu studiren.

Galilei, der Zeitgenosse Bacon's, wohnte in seinen späteren Jahren fast alle Zeit „ferne von dem Getümmel der Stadt Florenz, entweder auf den Gütern seiner Freunde oder auf einem von den benachbarten Gütern Belloguardo oder Arcetri, woselbst er um desto lieber sich aufhielt,

---

* *Impetus Philosophici: De interpretatione naturae Prooemium.* Col. 744, ed. Francof. 1665. Dieses ganze Prooemium ist von Wichtigkeit für den gegenwärtigen Gegenstand.

weil ihm deuchte, die Stadt sei gleichsam ein Gefängniss spekulativischer Gemüther, hingegen das freie Landleben sei ein Buch der Natur, so einem Jeden immerdar vor Augen liege, der mit den Augen seines Verstandes darin zu lesen und zu studiren beliebe."* Spinoza sagte: „Wir sind nur insoweit thätig als wir erkennen;" und nicht nur sein, das Leben aller Denker bestätigt die Wahrheit dieses Satzes. Leibniz sagt irgendwo: „Wir sind geschaffen um zu denken. Es ist nicht nothwendig, dass wir leben; aber es ist nothwendig, dass wir denken." Und sein Wahlspruch, den gleichfalls sein Leben bewährte, war: „Mit jeder verlorenen Stunde geht ein Stück Leben hin." Der echte Denker, der echt wissenschaftliche Mensch, dient aber nur der Menschheit, indem er zugleich der Wahrheit dient; er hält die Erkenntniss für das höchste Gut, für das wahrhaft Nützliche; ihre Förderung ist sein praktischer Lebenszweck; jede Stunde, die er nicht dem Dienste der Erkenntniss widmet, betrachtet er daher als einen Lebensverlust. Wie konnte also Bacon bei seiner entschiedenen Neigung zum Studium der Natur und der Wissenschaft überhaupt, die nur gedeiht in der Eingezogenheit und Beseitigung aller disparaten Beschäftigungen, sich in eine ihr geradezu entgegengesetzte Bahn, in die Bahn des Staatslebens werfen? Und was war die unausbleibliche Folge davon? Ein so geschickter und gewandter Staatsmann er auch war, was sich bei seinen ausgezeichneten Talenten nicht anders erwarten liess, so war er doch in dem Staatsleben gleichsam ausser sich, nicht in seinem Wesen; es fand in dieser politischen Thätigkeit sein Geist, der nur das Bedürfniss der Wissenschaft hatte, keine Befriedigung; er hatte in dieser Sphäre nothwendig keinen Mittelpunkt, keinen Halt, keinen festen Charakter: denn wo einer nicht sein Wesen hat, da hat er auch nicht seinen Schwer- und Mittelpunkt und wankt und schwankt deswegen hin und her. Er war in dieser Sphäre nicht mit seiner Seele, nicht mit seinem ganzen Wesen, mit ganzer

* Lebensbeschreibung des Galilei in *Acta Philosophorum* T. III. 15. Stück, (1724) und *Lettres philosophiques à Mad.* · · · etc. par Ch. Pougens. *Lettre sur Galilée.*

Fassung gegenwärtig*, und er musste daher in diesem Widerspruche, in einer Sphäre zu sein, die nicht wahrhaft seine war, die dem wahren Triebe seiner Intelligenz widersprach, auch Fehltritte thun, die selbst seinem moralischen Wesen, das offenbar edler Natur war, widersprachen. Wenn Einer wirklich sich berufen fühlt, productiv und zwar nicht in einer besonderen Sphäre des Wissens, sondern in der Wissenschaft überhaupt zu sein, Grosses und Ewiges in ihr zu leisten, wenn er solche umfassende, universale Plane fasst, wie Bacon, wenn er sich bestrebt, neue Principien zu finden und noch dazu ein Wissen zu fördern und zu treiben, das eine unendliche Ausdehnung in die Breite und Weite erfordert, wenn er in sich den Trieb hat, die Wissenschaft selbst als solche zum Zweck und Ziel seines Lebens zu machen: so ist die Wissenschaft seine Seele, sein Mittelpunkt, die wissenschaftliche Thätigkeit die ihm angewiesene Sphäre; er ist ausser ihr ausser sich, in der Irre und Fremde, und lässt er sich durch irgend was für äussere Reize und Motive verführen, sich in ein von der Wissenschaft abziehendes, entgegengesetztes Element zu begeben, so hat er den ersten und wahren Grund zu seinen späteren Missbegriffen und Fehltritten gelegt; er hat eine Sünde gegen den heiligen Geist begangen, denn er hat das der Wissenschaft allein rechtmässig zukommende Geistesvermögen ihr wenn auch nicht entzogen, doch ihren Antheil geschmälert; er hat einen Ehebruch begangen, indem er seine Liebe, die er allein seiner rechtmässigen Gattin, der

---

* „Wenn er eine Beförderung im bürgerlichen Leben verlangte, oder sich darum bemühte, so geschahe es bloss in der Absicht, um dadurch die Mittel zu erhalten, sein Lehrgebäude zu verbessern und zu vollführen. Denn selber die allerprächtigsten Handlungen in seinem Leben mussten ihm nur dazu behilflich sein. Mit einem Worte, die Einführung dieser neuen Art, die Weisheit zu erhalten, war seine herrschende Neigung, und die grosse Quelle seiner Handlungen sein Leben hindurch. Es machte ihn geschwind in der Bemühung nach Bedienungen; es tröstete ihn, wenn ihm solche Bemühungen fehlschlugen; da er den höchsten Grad seiner Grösse erreicht, beschäftigte es ihn auf eine höchst angenehme Weise in seinen müssigen Augenblicken." Biogr. Britan. in Baumgartens Sammlung S. 313.

Wissenschaft, zuwenden sollte, an die Welt verschwendet. Gerecht, ja, man könnte sagen nothwendig, war daher auch der schmähliche Sturz Bacon's; denn durch diesen Sturz büsste er für seinen ersten Sündenfall, für den Abfall von dem wahren Berufe seiner Intelligenz, und kehrte wieder in sein ursprüngliches Wesen zurück.

Wenn Bacon bewiesen hat, dass auch die Gelehrten grosse Staatsmänner sein können, so hat er auch zugleich, wenigstens von sich, bewiesen, dass die Wissenschaft im höchsten Grade eifersüchtig ist; dass sie die letzte Gunst nur dem gewährt, der sich ihr ungetheilt hingiebt, dass der Gelehrte, wenn er sich wenigstens eine solche Aufgabe stellt, wie Bacon sich stellte, nichts auf das Weltwesen verwenden kann, ohne dadurch in das Hauswesen seiner wissenschaftlichen Thätigkeit eine Störung zu bringen *. Hätte Bacon sein Leben nicht zersplittert, hätte er nach dem Beispiel anderer grosser Gelehrten sein ganzes Leben dem Dienste der Wissenschaft geweiht, so hätte er es nicht bei dem blossen Commandowort, bei dem vornehmen Ueberblick über den grossen Bau der Wissenschaft, bewenden lassen, ohne irgend einen Theil davon auszuarbeiten; so würde er in die Tiefe besonderer Materien sich versenkt, und bei der Masse von Kenntnissen, Versuchen und Beobachtungen, die ihm zu Gebote standen, und bei seinen ausgezeichneten Geistesfähigkeiten es zu bestimmten Resultaten gebracht, bestimmte Naturgesetze, wie ein Galilei und Descartes gefunden haben; so würde er die Universalität seines Geistes nicht in dem blossen Entwerfen von Plänen, sondern auch in der Durchdringung und Bewältigung des Besonderen, in der Erhebung des Besonderen zum Allgemeinen, worin sich der wahre universale Geist bewährt, bewiesen und über so viele Gegen-

* Mit Recht sagt daher D. Peter Heylyn: „Es war Schade, dass er nicht mit einem freien Solde unterhalten wurde und von allen Geschäften, beides bei Hofe und in den Gerichten, abgezogen lebte, und mit hinlänglichen Mitteln und Hülfe versehen wurde, in seinem Vorhaben fortzufahren.“ L. c. S. 455.

stände nicht so leichtfertig dahin gefahren, kurz unendlich mehr geleistet haben, als er wirklich geleistet hat *.

Wenn aber Bacon eine wahre Neigung zum speculativen Leben in sich hatte, wie war es möglich, dass er sich dennoch in das politische Leben hineinwarf, dass er einen solchen Widerspruch beging? nur dadurch, dass in seinem Wesen selbst, in seinem Geiste oder metaphysischem Geistesprincip, ein Dualismus lag. Obgleich nämlich Bacon, wie sich zeigen wird, fern davon war, der Empiriker zu sein, der später aus ihm gemacht wurde, ob er gleich Sinn und Fähigkeit für metaphysisches Denken und seine Einfachheit hatte, und selbst tiefe metaphysische Gedanken hervorbrachte; obgleich die Empirie ihm nicht die Sache, sondern nur das nothwendige Mittel, nicht das Wesen, sondern nur ein Moment ist: so ist doch zugleich der Geist des Materialismus, wie er sich später entfaltete, der in die Sinnlichkeit ausströmende, nur nach Aussen gerichtete, von der sinnlichen, nur das Sinnliche für Realität haltenden Einbildungskraft beherrschte oder wenigstens afficirte Geist auch schon in ihm und seinem Geistesprincipe enthalten. Mag Bacon, um sich vor seinem eigenen Gewissen zu rechtfertigen, als Motiv seiner Bewerbungen um Staatsämter anführen, was er will, sogar den frommen Zweck der Seelsorge, den er am besten in einer hohen Stellung im Staate erreichen zu können geglaubt hätte — es war nur der aus sich herausströmende und herausgerissene, von dem Glanze weltlicher Grösse geblendete Geist des Materialismus, der ihn über seine wahre Bestimmung, wenigstens Anfangs, nicht zur Besinnung kommen liess, aus der metaphysischen Einfachheit des wissenschaftlichen Lebens herauslockte und in den glänzenden Bilderreichthum des Staats-

* Bacon hat geleistet, was er leisten wollte, und er hat genug geleistet. Er wollte nur den Grundriss des aufzuführenden Gebäudes geben; den Bau selbst überliess er Anderen. Er wusste, dass das, was er wollte, nicht von Einem allein, sondern nur von Unzähligen, nicht von seiner Zeit, sondern nur von den kommenden Jahrhunderten aufgeführt werden könne. Er appellirt daher stets an die Zukunft. (1847.)

lebens hineinzog. Es war also nur der Dualismus in seinem geistigen Wesen — ein Dualismus, der sich bei ihm auch darin äussert, dass er, während er eine rein unabhängige und selbständige Anschauung der Physik hatte und begründete, die Physik, die übrigens allerdings nach ihm nur einen Theil ausmachen soll, von der Theologie ganz losriss, alle Beziehungen, die die Physik in ein Verhältniss zur Religion setzen, abschneidet, dennoch wieder aus Frömmigkeit seine rein physikalischen Gedanken, im Geschmack seiner und der nächstfolgenden Zeiten, mit den Aussprüchen der Bibel in Parallele setzt, und so über die im Herzen ganz irdisch gesinnte Weltdame seiner Physik einen Heiligenschein verbreitet*, es war, sage ich, nur jener metaphysische oder geistige Dualismus, der den Dualismus seines Lebens erzeugte.

11. Bacon's philosophische Bedeutung.

Die wesentliche Stellung und Bedeutung Bacon's in der Geschichte der Wissenschaft der neueren Zeit ist im Allgemeinen die, dass er die Erfahrung, die früher nur Sache des Zufalls war, ohne Unterstützung von Oben herab, von den

---

* Nur eine Stelle zum Belege dieses Widerspruchs. In das Reich der Natur, sagt er, (oder des Menschen oder der Wissenschaft, denn es ist eins), kann man nur, wie in das Himmelreich, als ein Kind kommen. Wie fromm klingt diese Vergleichung! Aber auch nur ein wenig analysirt, zeigt sie gerade das rein Entgegengesetzte. Ist es nicht die ausschliessliche, nur ihm zukommende, es von jedem anderen Reich unterscheidende Eigenschaft des Himmelreichs, dass man in dasselbe nur als ein Kind kommen kann? Kann ich mich denn mit derselben Stimmung des Gemüthes, mit derselben Gesinnung den gemeinen sinnlichen und natürlichen Dingen nähern und hingeben, mit denen ich mich Gott hingebe? Was habe ich denn für ihn, womit ich ihn ehren und verehren kann, wenn ich nicht das Beste in mir, das kindliche Gemüth, für ihn allein aufbewahre und ihm ausschliesslich hingebe? Nehme ich nicht gerade dadurch dem Himmelreich, was ich dem irdischen Reiche gebe? Doch es ist hier der Ort nicht, ins Einzelne weiter einzugehen. Gleichwohl sieht der Verfasser der Schrift: *Le Christianisme de François Bacon* etc., Paris, An VII., 2 Bände, es als ein besonderes Zeichen der Frömmigkeit Bacon's an, dass er so häufig Bibelsprüche anführt.

obersten Behörden der Geschichte und des Denkens, und von der zufälligen Partikularität und Neigung Einzelner abhing, zu einer unerlässlichen Nothwendigkeit, zur Sache der Philosophie, zum Princip selbst der Wissenschaft machte Bestimmter ist aber seine Bedeutung die, dass er namentlich die Naturwissenschaft auf die Erfahrung gründete, somit an die Stelle der früheren phantastischen* oder scholastischen Betrachtungsweise der Natur eine objective, rein physische Anschauung derselben setzte. Denn wenn gleich Bacon das ganze Gebiet der Wissenschaften mit encyclopädischem, die Gesammtmasse aller zu seiner Zeit vorhandenen Kenntnisse überschauendem Geiste umfasste, und auf eine eigene geistreiche Weise ordnete und bestimmte, mit trefflichen Anweisungen, Gedanken und Bemerkungen bereicherte, die noch unbebauten Gegenden des Wissens bezeichnete, auch besondere Zweige von Wissenschaften entdeckte, und zu ihrer Kultur die Geister aufmunterte und anregte; wenn er gleich der Naturwissenschaft innerhalb des Ganzen der Wissenschaften eine besondere Stelle anwies: so stand doch auf dem grossen Terrain der Wissenschaften, das er mit dem Ueberblick eines Befehlshabers aufnahm und beschaute, das Centrum seiner Gedanken und Bestrebungen einzig und allein in der Richtung auf die Naturwissenschaft; so war doch das wesentliche Ziel, Object und Interesse seines Geistes eine mittels der Erfahrung aus der Quelle der Natur selbst geschöpfte, durch keine fremden, seien sie nun logische, theologische oder mathematische Ingredienzen, getrübte Naturwissenschaft. Die historische Bedeutung Bacon's also ist, dass er, ganz im Unterschiede von der früheren Zeit — wo der Geist, auf über-

* Aufs Heftigste spricht sich daher Bacon gegen den Paracelsus aus. Er sagt von ihm z. B., dass er das Licht der Natur, dessen heiligen Namen er so oft missbrauche, nicht verborgen, sondern ausgelöscht habe; dass er nicht nur ein Deserteur, sondern Verräther der Erfahrung wäre. Die Dreiheit seiner Principien nennt er jedoch — gewiss eine den speculativen Trinitariern interessante Bemerkung! — einen keineswegs werthlosen und der Wirklichkeit in gewissem Sinne nahe kommenden Gedanken. S. *Imp. Philos. de Interpret. Nat. Sent. c.* II.

sinnliche und theologische Gegenstände gerichtet, kein reines Interesse an der Natur hatte, das Studium derselben daher vernachlässigt und verfälscht, eine particuläre Nebenbeschäftigung war — die auf die Erfahrung gegründete Naturwissenschaft zum Studium aller Studien, zum Principe selbst, zur Mutter der Wissenschaften machte*. Wie gross aber auch der Umfang seiner Versuche und Andeutungen, seiner Beobachtungen und Kenntnisse auf dem Gebiete der Naturwissenschaft ist, so liegt doch das Wesentliche von ihm nur darin, dass er eine Methode, ein Organon, eine Logik der Erfahrung gab, eine bestimmte Anweisung zu sicherer und erfolgreicher Erfahrung; dass er das blinde Erfahren und Herumtappen im Felde des Besonderen zu einer auf logischen Gesetzen und Regeln beruhenden Experimentirkunst zu erheben und so gleichsam der bisher ungelenkigen, zur Erfahrung ungeschickten und ungeübten Menschheit die Werkzeuge derselben in die Hand zu geben sich bestrebte. Von einem Inhalte Bacon's kann man daher in dieser Rücksicht, streng genommen, nicht sprechen; als seinen Inhalt könnte man alle physikalischen Experimente und Entdeckungen der neueren Zeit, selbst wenn sich auch keine bestimmten Andeutungen darauf in ihm finden sollten, ansehen; sein Wesen liegt nur in der Methode, in der Art und Weise, die Natur zu betrachten und zu behandeln, in der Hinweisung auf die Erfahrung. Bacon war deswegen jedoch nichts weniger als ein Empiriker im gewöhnlichen Sinn, geschweige ein gegen das Tiefere, gegen die Philosophie negativer Empiriker. Bestimmte er gleich, und zwar mit vollem Rechte, auf dem Gebiete der Natur die Erfahrung, die nach ihm übrigens die innigste Verbindung

* Bacon nennt selbst die Naturwissenschaft die Mutter der übrigen. Ob er gleich der Philosophie von Gott, der Natur und dem Menschen eine allgemeine Wissenschaft, die *philosophia prima*, voraussetzt, deren erster Theil von den mehreren Wissenschaften gemeinschaftlichen Grundsätzen handeln soll, so bestimmt er doch sogleich, dass in dem anderen Theile der *Philosophia prima*, der von den *conditionibus adventitiis rerum* handelt, z. B. der Gleichheit und Ungleichheit, diese Gegenstände nicht logisch, sondern physikalisch betrachtet werden sollen. *De Augm. Scient.* III. *c.* 1 und V. *c.* 4.

von Denken und sinnlicher Wahrnehmung* ist, als die einzige Quelle der Erkenntniss, bewirkte er gleich in der Folge und bezweckte er selbst zunächst nur Empirie, und konnte er auch bei der Zerstreutheit seines Lebens und Wesens nicht die Musse haben, die einzelnen sinnlichen Wahrnehmungen und Versuche zu Erkenntnissen zu erheben: so war ihm doch die Empirie nur Mittel, nicht Zweck, nur der Anfang, nicht das Resultat, welches vielmehr nur die Philosophie oder philosophische Erkenntniss sein sollte; so bestimmte er doch als das Ziel und Object der Naturwissenschaft die Erkenntniss „der ewigen und unveränderlichen Formen der Dinge" und beherrschte ihn daher in dem, was er als das Objekt der Naturwissenschaft, und in der Weise, wie er es bestimmte, ein echt philosophischer Gedanke, der freilich bei ihm nur ein so hingestellter, nicht zur Ausführung und Verwirklichung gebrachter Gedanke blieb. Das Object und Ziel des Wissens und der Erfahrung nämlich ist nach ihm die Erkenntniss der Formen der Dinge. Die Form eines Dinges ist aber nach ihm das Allgemeine, die Gattung, die Idee eines Dinges; aber nicht eine leere, vage Idee, ein schlechtes, ein formelles Allgemeines, eine unbestimmte, abgezogene Gattung, sondern ein solches Allgemeines, welches, wie er sagt, der *fons emanationis*, die *natura naturans*, das Princip der besonderen Bestimmungen eines Dinges, die Quelle, aus der seine wahre Differenz, seine Beschaffenheiten entspringen, das Erkenntnissprincip also des Besonderen ist: kurz ein Allgemeines, eine Idee, die zugleich materiell bestimmt, nicht über und ausser der Natur, sondern der Natur immanent ist. So ist z. B. nach Bacon der Begriff, die Idee, die Gattung der Wärme die Bewegung; die Bestimmung aber oder Differenz, die Bewegung zur Wärme macht, ist die, dass sie eine expansive Bewegung ist, im Unterschiede von den übrigen Arten der Bewegung.

Bacon war daher frei von jenem Scholasticismus, jener Spitzfindigkeit der Empirie, die vom Besonderen immer wieder

* Vergl. z. B. *Nov. Org.* I. *A.* 95.

nur ins Besondere sich hineinwühlt, ins Unendliche fort rastlos nur distinguirt, subtilisirt und specificirt, uns in der Irre herumführt, aus der Natur ein Labyrinth ohne Ausgang macht, vor lauter Bäumen uns nicht den Wald in ihr sehen lässt. Denn wie nach ihm nur das Allgemeine das wahre Allgemeine ist, welches so in sich bestimmt, differenzirt und materialisirt ist, dass es das Erkenntnissprincip des Besonderen und Einzelnen enthält; so ist ihm auch nur das Besondere das wahre Besondere, welches Licht und Erkenntniss gewährt, welches von der Vielfachheit zur Einfachheit, von der Mannigfaltigkeit zur Einheit hinaufführt, durch und aus sich das Allgemeine erkennen oder entdecken lässt. Die Materie des Besonderen soll daher nach ihm nicht ein blosser, ungeheuer grosser Sandhaufen sein, in den wir, wenn wir ihn ersteigen wollen, nur immer tiefer und tiefer hineinsinken, ohne einen höheren und festen Standpunkt zu erreichen, und dessen einzelne Körner immer wieder aus einer besonderen Steinart bestehen, so dass vor dem flimmernden Flitter dieser Mannigfaltigkeit uns die Augen überlaufen, uns das Sehen vergeht: sondern ein Berg, auf dem die verschiedenen Steinarten der Natur in grossen, festen, zusammenhängenden Schichtenmassen aufgehäuft sind, und uns zur festen Basis dienen, einen freien, philosophischen Ueberblick über das Ganze zu gewinnen.

Es war daher auch fern von Bacon, nach jener beliebten dogmatisch skeptischen Weise, die ein Nichtkönnen, ein Unvermögen zu einer positiven Eigenschaft des Menschen macht, zu behaupten, dass der Mensch nicht die Natur erkenne; vielmehr hat er das ganz bestimmte Bewusstsein, dass es einzig und allein von der Methode, der Art und Weise unseres intellectuellen Verfahrens abhängt, ob wir etwas Reales von ihr wissen können oder nicht*. Deswegen begnügt sich sein Geist auch nicht mit der Schale der Natur, er begehrt noch mehr von ihr, er verlangt, dass die Naturwissenschaft sich nicht auf die Oberfläche der Phänomene beschränke, sondern

---

* Z. B. *Nov. Org. Aph.* 37 und *De Augm. Scient.* III. *c.* 4.

die Ursachen und selbst die Ursachen der Ursachen zu erkennen bestrebt sein müsse*.

Der Grund, dass Bacon meistens nur als Empiriker aufgefasst, von den blossen und selbst antiphilosophischen Empirikern zu ihrem Schutzpatron erhoben wurde, dass die tiefen und speculativen Gedanken, die sich in seinen Schriften finden, bei der Beurtheilung derselben nicht in Anschlag kamen und ohne allen Einfluss blieben, liegt übrigens allerdings in Bacon selbst, und zwar darin, dass er die Metaphysik und Philosophie der Griechen so sehr verkannte** und verachtete, und die Empirie, obwohl er sie nur zu dem mittleren, ja untersten Stockwerk in dem Gebäude der Wissenschaften macht und das obere Stockwerk, von dem erst allein eine Aussicht in die Natur gegeben wird, der aus der Erfahrung eruirten Philosophie einräumt, dennoch allein zu seinem Wohn- und Arbeitszimmer machte, bei ihr stehen blieb; hauptsächlich aber darin, dass überhaupt sein Geist weder ein echt philosophisch, noch mathematisch speculativer Geist, dass sein Geist ein sinnlicher, rein physikalischer Geist war.

Bacon war daher auch hauptsächlich dazu bestimmt und berufen, das Studium der Physik, inwiefern sie Physik, nicht bloss „angewandte Mathematik" ist, zu erwecken; sein Geist war eben wegen seiner inneren Verwandtschaft mit dem

---

* Z. B. der berühmte Satz (*Nov. Org.* II, *Aph.* 2): *„Vere scire est per causas scire":* das wahre Denken ist ursächliches Denken. Vergl. ebendas. I, Aph. 109. Gegen die Art und Weise, wie die französischen Empiristen und Encyklopädisten Bacon auffassten, ist dieser Punkt besonders hervorgehoben von Le Sage und De Luc, vergl. dessen Précis de la Philosophie de Bacon etc. à Paris. 1802. T. I. S. 60. etc.

** Mit Recht sagt daher Goethe (zur Farbenlehre): „Höchst unerfreulich (ist) die Unempfindlichkeit (Bacon's) gegen Verdienste der Vorgänger, gegen die Würde des Alterthums. Denn wie kann man mit Gelassenheit anhören, wenn er die Werke des Aristoteles und Plato mit leichten Tafeln vergleicht, die eben, weil sie aus keiner tüchtigen gehaltvollen Masse bestünden, auf der Zeitfluth gar wohl zu uns herüber geschwemmt werden können." Uebrigens ist Bacon hauptsächlich nur auf Plato und besonders Aristoteles erpicht; den älteren Philosophen, welche materielle sinnliche Principien der Natur zu Grunde legten, lässt er volle Gerechtigkeit widerfahren.

Wesen der Sinnlichkeit ein auf die Besonderheit und Differenz, die Qualität der Dinge gerichteter, die Dinge in ihrem specifischen, qualitativen Sein und Leben zu erfassen bestrebter Geist. Der ihn beherrschende und bestimmende Begriff ist der der Qualität; daher er auch die Erfahrung so hervorhebt, so dringend auf sie hinweist. Denn die Qualität in der Natur ist nur Gegenstand der sinnlichen Empfindung, der Erfahrung; sie wird nur mittelbar erst Gegenstand des Denkens; in ihrem eigenthümlichen Wesen ist sie aber immer nur Gegenstand der unmittelbaren sinnlichen Empfindung und Wahrnehmung. Daher Bacon auch der Mathematik nur eine untergeordnete Stelle in der Physik anweist, und sich also über sie äussert: Die Quantität, das Object der Mathematik, bildet in der Anwendung auf die Materie sozusagen einen Bestandtheil der Natur, und zwar bei den meisten Naturvorgängen einen ursächlichen Bestandtheil. Sie muss zu den wesentlichen Formen gerechnet werden. Freilich ist die Quantität von allen Formen der Natur — wie ich wenigstens dieselben auffasse — die abstracteste und von der Materie am leichtesten abzusondernde, und dies ist auch der Grund, warum sie von den Menschen eifriger herausgehoben und sorgfältiger untersucht worden ist, als eine Anzahl anderer Formen, welche der Materie enger verschmolzen sind. . . . . Es ist eine sonderbare Fügung, dass Mathematik und Logik, die eigentlich zur Physik in einem Dienstverhältniss stehen sollten, dennoch im Vollgefühl der Evidenz ihrer Erkenntnisse vielmehr die Suprematie in Anspruch nehmen. [*De Augm. Scient.* III. *c.* 6]. In dieser Beziehung steht Bacon einzig da. Denn der Hobbes und Descartes und andere Naturforscher seiner und späterer Zeiten in ihren Anschauungen von der Natur beherrschende Begriff ist der der Quantität; ihnen ist die Natur nur von Seite ihrer mathematischen Bestimmbarkeit Gegenstand. Bacon dagegen hebt die Form der Qualität hervor, die Natur ist ihm nur unter dieser Form Gegenstand, sie ist ihm die primäre Form der Natur. Daher er auch sagt, dass selbst die erste Materie mit der Bewegung und Qualität in Verbindung gedacht werden müsse. Deswegen

interessiren ihn auch die Gegenstände der Astronomie nur als physikalische Gegenstände, will er das Hauptaugenmerk auf ihre physikalische Beschaffenheit gerichtet wissen. Ausdrücklich sagt er: Denn was unser Nachdenken in Anspruch nimmt, das sind nicht nur Berechnungen und Vorhersagungen, sondern eine philosophische Erkenntniss. Von einer solchen erwarten wir, dass sie nicht nur über die periodischen Bewegungen der Himmelskörper belehre, sondern dass sie den menschlichen Geist auch über die gesammte substantielle Beschaffenheit dieser Körper, ihre Kräfte und Wirkungen aus natürlichen und zweifellosen Gründen Aufschluss gebe; nicht minder, dass sie in das Wesen der Bewegung selbst eindringe und sich nicht mit der Deutung des Phänomenalen begnüge, sondern erkläre, was im Grunde der Natur vorgehe, was thatsächliche und reale Wahrheit hat. Und darum liegt für uns die eigentliche Führung auf astronomischem Gebiet in der Hand der physikalischen Wissenschaft. [*Descr. Glob. Intell. cap.* V.] Darum sagt er auch von sich selber, dass er die *Passiones* oder *Appetitus Materiae* besonders zu erforschen suche*. *Nov. Org.* II. *A*. 48.

Bacon's Gedanken im Besonderen, dargestellt aus ihm selbst. **

12. Das bisherige Elend der Wissenschaften.

Die Wissenschaften befanden sich bisher in einem höchst traurigen, kläglichen Zustande. Kein Wunder; unsere Wissenschaften sind griechischen Ursprungs; denn die Zusätze der römischen oder arabischen oder neueren Schriftsteller sind von

* Unter diesen Passionen und Begierden der Materie versteht Bacon hier nichts anderes, als die Erscheinungen der Expansion, Contraction, Attraction, u. s. w., welche ebensowohl auf den Himmelskörpern, als auf der Erde stattfänden, also allgemeine Eigenschaften der Materien wären, auf welche die Ortsdifferenz keinen Einfluss hätte.

** Ein für alle Mal muss ich hier bemerken, dass ich bei der Uebersetzung jeder Stelle mich nicht bloss nach dieser, sondern nach anderen ähnlichen Stellen, die sich in Bacon finden, richte, dass ich

geringer Anzahl und Bedeutung, und haben wenigstens, es mag auch ihre Beschaffenheit sein, welche sie wolle, zu ihrer Basis die Erfindungen der Griechen. Der griechischen Weisheit fehlt es nun zwar nicht an Worten, aber an Werken. (*Nov. Org.* I. *Aph.* 71.)

Die Wissenschaft befand sich bei ihnen noch in der Kindheit; daher die Griechen so plauderhaft sind wie die Kinder, aber auch ebenso unreif und unfähig zur Erzeugung. Ein Beweis hiervon ist, dass die Philosophie der Griechen und die aus ihr abgeleiteten Wissenschaften durch den Zeitraum so vieler Jahrhunderte hindurch kaum ein einziges Werk oder Experiment hervorbrachten, welches dem menschlichen Leben einen reellen Nutzen brachte und aus ihren Dogmen und Speculationen abgeleitet werden könnte*. Nichtig ist aber eine Philosophie, die keine Werke hervorbringt. Denn wie der Glaube, muss auch die Philosophie nur nach ihren Werken beurtheilt und geschätzt werden. (*l. c. A.* 71. 73. und *Praefat.*)

Die Wissenschaften in ihrem bisherigen Zustande haben daher eine wahrhaft sprechende Aehnlichkeit mit jener fabelhaften Scylla, die von Gesicht eine Jungfrau war, am Leibe aber in bellende Unthiere überging. Oben nämlich im Gesichte, d. h. in ihren allgemeinen Sätzen betrachtet, haben sie wohl ein schönes verführerisches Aussehen, aber wenn man auf die besonderen, speciellen Sätze kommt, die gewisser-

---

überhaupt bei jeder Stelle eines Schriftstellers den Schriftsteller in seiner Totalität in mir gegenwärtig habe. Bacon hat so viele sonderbare, wunderliche Ausdrücke, gebraucht viele Worte in einem so ganz eigenthümlichen Sinne, dass man ihn nur aus sich selbst verstehen und übersetzen kann. Bemerken muss ich ferner, dass meine Uebersetzung, je nachdem es mir nothwendig schien, bald eine Paraphrase und Erläuterung zugleich ist, bald nur ein kurzer Extract der Essenz des Textes.

* Das französische Sprichwort: *Il veut apprendre à sa mère à faire des enfants,* passt ganz auf Bacon, wie er hier und anderwärts über die griechische Wissenschaft raisonnirt. Denn selbst, dass er wider sie ist und spricht, verdankt er nur ihr, verdankt er nur dem Geiste, aus dem die griechische Philosophie entsprang.

massen die Zeugungsorgane der Wissenschaft bilden, so findet man, dass sie zuletzt in blossen Wortstreitigkeiten endigen, wie der Leib der Scylla in bellenden Hunden. (*l. c. Praef.*)

Die Wissenschaften waren daher zeither eine todte Sache; sie blieben unbeweglich wie Statuen immer auf derselben Stelle stehen, sie machten keine erheblichen, bedeutenden Fortschritte. (*l. c.*)

Wie unsere Wissenschaften überhaupt nur Zusammenstellungen sind von bereits längst erfundenen Dingen, keine Anweisungen zu neuen Erfindungen, daher zur Erfindung neuer Werke oder Künste völlig unbrauchbar: so hilft uns auch unsere bisherige Logik gar nichts zur Erfindung neuer Kenntnisse und Wissenschaften, ja sie dient mehr zur Befestigung des Irrthums, als zur Erforschung der Wahrheit, sie ist daher mehr schädlich, als nützlich. (*l. c.* I. *A.* 11. 8. 12.)

Der Syllogismus nämlich besteht aus Sätzen, der Satz aus Worten, die Worte aber sind Zeichen der Begriffe. Wenn nun die Begriffe verworrene und übereilte Abstractionen von den Dingen sind, so taugen auch die darauf gebauten Schlüsse und Folgerungen nichts. In unseren logischen und physikalischen Begriffen ist aber gar keine gesunde Vernunft, sie sind alle imaginär und schlecht bestimmt. (*l. c. A.* 14. 15.)

Bisher haben wir noch keine echte, reine Naturphilosophie, die doch die Mutter aller Wissenschaften ist. Sie war vielmehr bisher verfälscht und verdorben, und zwar durch die Logik in der Schule des Aristoteles, durch die natürliche Theologie in der Schule des Plato, in der zweiten Schule des Plato, der des Proklus und Anderer durch die Mathematik, die die Naturphilosophie nur beschliessen oder begrenzen, aber nicht anfangen und erzeugen soll*. (*l. c. A.* 96. u. II. *A.* 8.)

---

* . . . . *Per Mathematicam,* heisst es im Text, *quae Philosophiam naturalem terminare, non generare aut procreare debet.* Brück in seiner Uebersetzung des *Nov. Org.* Leipzig 1830 übersetzt es also: „durch die Mathematik, welche zwar feststellen, aber nichts Neues aufstellen kann."

13. Die Ursachen des bisherigen Elends der Wissenschaften.

Der allgemeine, wesentliche Grund, warum die Wissenschaften sich bisher nicht heben konnten, ist nur ein einziger, nämlich dieser: dass sie sich von ihrer Wurzel, der Natur und Erfahrung, losgerissen haben; denn was die Natur zu seiner Grundlage hat, das wächst und gedeiht, was aber nur auf Meinungen sich stützt, das erleidet wohl mannigfache Veränderungen, hat aber keine fortschreitende Bewegung. (*N. O.* I. *A.* 74.)

Die besonderen Ursachen aber des bisherigen traurigen Zustandes der Wissenschaften, namentlich der Naturphilosophie, ihrer Mutter, sind verschiedene, unter anderen folgende: das alte eingewurzelte Vorurtheil, dass der menschliche Geist sich von seiner Würde etwas vergäbe, wenn er sich mit Experimenten und den besonderen, sinnlichen, in die Materie versenkten Dingen viel und anhaltend beschäftige; der Aberglaube und blinde unvernünftige Religionseifer, von jeher der lästigste und unversöhnlichste Gegner der Naturphilosophie, der schon bei den Griechen diejenigen der Irreligiosität beschuldigte, die vor den noch ungewohnten Ohren der Menschen Blitz und Donner aus natürlichen Ursachen ableiteten und bei manchen Kirchenvätern diejenigen verketzerte, welche bewiesen, dass die Erde rund sei und es folglich nothwendig Antipoden gäbe; die ausschliessliche Beschäftigung mit der Moral und Politik, welche die Römer, und mit der Theologie, welche seit den christlichen Zeiten allein die vortrefflichsten Köpfe ganz in Anspruch nahm; der Uebelstand, dass die Naturphilosophie bisher selbst unter den Männern, die sich ihrem Studium widmeten, keinen freien und ganzen Menschen fand, besonders in neueren Zeiten, wo man die Naturphilosophie endlich nur als Brücke, als Uebergangspunkt zu anderen Gegenständen betrachtete und behandelte; die grosse Autorität, die gewisse Philosophen erhielten, und die Verehrung des Alterthums, die aus einer ganz verkehrten Ansicht der Welt hervorging; denn die Zeit, die in Rücksicht des Weltalters, welches doch allein den richtigen, objectiven Maasstab zur Schätzung des Alters

der Menschheit abgiebt, die jüngere ist, betrachteten sie als das Alterthum, dagegen unsere Zeit, die doch in Rücksicht des Weltalters die ältere ist, und der daher auch wegen ihrer grösseren Reife und Menge von Kenntnissen und Erfahrungen der Vorrang vor der früheren gebührt, als das jüngere Zeiltalter; endlich eine gewisse Muthlosigkeit und Verzweiflung an der Möglichkeit der Ueberwindung der vielen und grossen Schwierigkeiten bei der Erforschung der Natur, eine Verzweiflung, die sich auch der ernstesten und besonnensten Männer bemächtigte; daher die Meinung bei ihnen entstand, die Wissenschaften hätten periodenweise ihre Ebbe uud Fluth, zu gewissen Zeiten steigen sie, zu anderen Zeiten sänken sie, bei einem gewissen Grade aber trete endlich ein völliger Stillstand ein. (*l. c. A.* 79—92.)

14. Nothwendigkeit und Bedingungen einer totalen Reform der Wissenschaften.

Es handelt sich daher jetzt um eine radicale Kur der Wissenschaften, eine völlige Erneuerung, Wiedergeburt und Reform derselben von ihren untersten Grundlagen an; es gilt jetzt, eine neue Basis des Wissens, neue Principien der Wissenschaft zu finden: denn das würde wenig die Wissenschaft fördern, wenn man das Neue auf das Alte pfropfen wollte. (*l. c. A.* 31. 97.)

Die objective Bedingung aber einer gründlichen Reformation der Wissenschaften ist, dass sie wieder auf die Erfahrung und die Naturphilosophie, von der sie sich seither losgerissen haben, zurückgeführt werden. Denn alle Künste und Wissenschaften, die sich von ihrer Wurzel, der Erfahrung und Naturwissenschaft, abreissen, können wohl eine äusserlich polirte und zum gemeinen Schul- und Lebensgebrauch hinreichende Form erhalten, aber nichts an Umfang und Inhalt gewinnen. Nur diese Abtrennung von der Natur ist Schuld daran, dass die Astronomie, die Musik *, die meisten mecha-

* Musik hier zu verstehen im Sinne der mittelalterlichen Wissenschaftsgruppe, des sogen. *Quadrivium,* in welchem Harmonielehre,

nischen Künste, und selbst die Medicin und (was noch mehr auffallen kann) sogar die Moral und Politik und die logischen Wissenschaften in ihrer Grundlage aller Tiefe ermangeln, und sich nur auf der Oberfläche der äusserlichen Verschiedenheit der Dinge aufhalten; denn sie holen ihren Nahrungsstoff nicht aus der Natur, die ihnen doch allein die Säfte und Kräfte zum Wachsthum geben kann. (*l. c. A.* 79. 80. 74.)

Die subjective Bedingung der Restauration der Wissenschaft ist, dass der Geist sich von allen Theorieen und Vorurtheilen säubere, und so mit einem ganz gereinigten Verstande die Beschäftigung mit dem Besonderen wieder von vorne anfange. Denn man kann in das Reich der Menschheit, welches auf der Wissenschaft beruht, nur als ein Kind kommen, gerade wie in das Himmelreich. (*l. c. A.* 68. 97.)

Es giebt aber vier Hauptklassen von Trugvorstellungen oder Vorurtheilen, von denen sich der Mensch vor allem befreien muss, wenn er zur wahren Naturphilosophie kommen will.

Die erste Klasse derselben, die *Idola tribus,* die Stammes- oder Gattungsvorurtheile, haben ihren Grund in der menschlichen Natur selber. Denn die menschliche Natur ist nicht, wie fälschlich behauptet wurde, das Maass der Dinge; im Gegentheil alle unsere Vorstellungen, sowohl sinnliche als geistige, sind nur nach der Analogie des Menschen, aber nicht des Universums gebildet. Der menschliche Verstand nimmt die Strahlen der Dinge nur wie ein krummer, ungleicher und trüber Spiegel auf, mischt sein Wesen in das Wesen der Dinge ein und verdreht und entstellt so die Natur. (*l. c. A.* 41. und *de Augm. Sc.* V. *c.* 4.)

Die hauptsächlichsten Vorurtheile nun der ersten Klasse, die wichtigsten von allen, sind folgende:

Der menschliche Verstand setzt, seiner eigenen Natur zufolge, leicht eine grössere Ordnung und Gleichheit in den Dingen voraus, als sich wirklich vorfindet, und erdichtet daher selbst bei den disparatesten und unvergleichbarsten

---

d. h. die Theorie des musikalischen Wohlklangs, neben Arithmetik, Geometrie und Astronomie stand. D. H.

Dingen noch Vergleichungspunkte und Aehnlichkeiten. (*N. O.* I. *A.* 45.)

Der menschliche Verstand berücksichtigt immer nur die Instanzen in der Natur, die ihm zur Bestätigung irgend einer beliebten und als wahr angenommenen Meinung dienen, aber nicht die entgegengesetzten, verneinenden Fälle, wenn diese auch noch so oft vorkommen. So bemerken z. B. die Menschen nur die Träume, die in Erfüllung gingen; aber über die unzähligen Träume, wo das Gegentheil stattfindet, gehen sie leichtfertig hinweg. Der menschliche Verstand zieht daher irrthümlich aus einer besonderen Neigung die affirmativen Instanzen den negativen vor, während er doch beiden gleiche Aufmerksamkeit schenken, ja sogar den negativen Instanzen eine grössere Bedeutung geben sollte, als den affirmativen, wofern er einmal eine allgemeine Wahrheit feststellen und begründen will. (*l. c. A.* 46.)

Der menschliche Verstand weiss nirgends bei seiner unersättlichen, nie zu befriedigenden Neugier die schicklichen Grenzen einzuhalten, und am gehörigen Orte unnützes Weiterfragen und aberwitziges Forschen einzustellen. Daher er selbst noch bei den allgemeinsten Principien der Natur, die doch schlechthin positiv und unmittelbar, durch keine weiteren Ursachen vermittelt sein dürfen, nach Ursachen und noch allgemeineren Principien fragt. (*l. c. A.* 48.)

Der menschliche Verstand hat einen besonderen Hang zu der Abstraction und dem Abstracten, und giebt daher dem Veränderlichen in der Natur willkürlich Bestand. (*l. c. A.* 51.)

Der menschliche Verstand wird besonders irregeführt von der Stumpfheit, der Unzulänglichkeit und Trüglichkeit der Sinne, so dass ihm die grobsinnlichen Dinge bei weitem wichtiger erscheinen, als die feinsinnlichen, die doch von grösserer Bedeutung und Wichtigkeit sind, und allein seine Aufmerksamkeit fixiren. Wo daher das Unsichtbare anfängt, da hört er auf, nachzuforschen. Deswegen ist selbst die Natur der gemeinen Luft und aller Materien, die noch bei weitem feinsinnlicher sind als die Luft, und deren es eine grosse Anzahl

giebt, bis jetzt fast noch gänzlich unbekannt*. (*l. c. A.* 5 und *Hist. Nat. Cent.* I. 98.)

Die zweite Klasse der Vorurtheile, die Vorurtheile des individuellen Gesichtskreises, *Idola specus,* haben ihren Grund in der dunkeln Höhle oder Grotte der Individualität, der besonderen Natur des Einzelnen, seinem Temperamente, Erziehung, Gewohnheiten u. s. w. Die dritte Klasse der Vorurtheile, die Vorurtheile des öffentlichen Verkehrs, *Idola fori,* entspringen aus der Conversation, der Sprache, dem willkürlichen Gebrauche der Worte. Die vierte Klasse, die Vorurtheile der Theorien, die *Idola Theatri,* kommen her von den verschiedenen Dogmen der bisherigen Philosophen und den Gesetzen der bisher geltenden Beweisarten. (*N. O.* I. *A.* 52 – *A.* 63.)

15. Die Methode der Naturwissenschaft.

Die Naturwissenschaft stützt sich, wie die übrigen Wissenschaften überhaupt, nur auf die Erfahrung; ihr Glück und Gedeihen hängt daher von dem der Erfahrung ab. Deswegen ist es nothwendig, dass an die Stelle der bisherigen Weise der Erfahrung eine andere und vernünftigere Weise trete. Bisher schweiften nämlich die Menschen im Gebiete der Erfahrung nur flüchtig herum, ohne einen bestimmten Weg und Plan zu verfolgen. So hat z. B. der Fleiss der Chemiker manche Entdeckungen gemacht, aber gleichsam nur zufällig

---

* Es erhellt, dass, was hier Bacon dem *Intellectus* Schuld giebt, nicht auf den *Intellectus,* sondern auf den *Homo* in seiner unverständigen Particularität passt. Denn wenn die angegebenen Fehler Fehler der Natur und der Intelligenz selbst wären, so würde Bacon sie nicht als solche einsehen und verwerfen können; dadurch, dass er sie als solche erkennt und sich von ihnen befreit, beweist er eben, dass sie die Fehler einiger Menschen, aber eben deswegen noch nicht nothwendig die Fehler Anderer sind; dass sie also keinen objectiven und allgemeinen, sondern nur einen particulären Grund, dass sie nur in der Trägheit, Eilfertigkeit, Bequemlichkeit, Gedankenlosigkeit — denn nur diese unterlassen es z. B. die negativen Instanzen zu berücksichtigen — nur in den der Verstandesthätigkeit entgegengesetzten oder sie hemmenden Eigenschaften der Individuen, also in dem Unverstande, aber nicht im Verstande ihren Grund haben.

und unabsichtlich, oder nur durch gewisse Veränderungen der Experimente, nicht in Folge einer bestimmten Methode oder Theorie. Eine Erfahrung aber, die durch keine bestimmte Methode geleitet wird, und nur sich selbst überlassen ist, ist nur ein blindes Herumtappen. (*l. c. A.* 73. 70. 108. 82.)

Der Sinn nämlich ebensowohl als der Verstand sind für sich allein nicht hinreichend zur Erfahrung und Erkenntniss; sie bedürfen bestimmter Hilfsmittel, d. i. einer bestimmten Aufsicht und leitender Regeln, einer bestimmten gesetzmässigen Anweisung und Methode. Denn der Sinn für sich selbst ist schwach und täuscht; selbst Werkzeuge erhöhen nicht um einen bedeutenden Grad seine Kraft: daher alle wahre Erfahrungserkenntniss der Natur, die keine willkürliche Deutung der Natur nach vorausgesetzten Meinungen (keine *Anticipatio*), sondern eine getreue Uebersetzung (*Interpretatio*) der Natur ist, nur durch eine genaue, specielle Beachtung aller Instanzen und die Anwendung geschickter Experimente, wobei der Sinn bloss über das Experiment, das Experiment aber über die Sache selbst urteilt, zu stande kommt. Der Verstand aber, wenn er nur sich selbst überlassen ist, nicht unter der Leitung einer bestimmten Methode steht, fliegt unmittelbar vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen, vom Besonderen zum Allgemeinen empor, um sich daran zu laben und zu begnügen, indem er bald der Erfahrung überdrüssig wird. (*l. c.* 50. 37. 19. 20.)

Wie die blosse Hand ohne Instrumente wenig ausrichtet, so auch der sich selbst überlassene Verstand; er bedarf daher, wie sie, Instrumente. Nur durch die Kunst wird der Geist den Dingen gewachsen. (*l. c. A.* 2. *Augm. Sc.* V. 2.)

Dieses Instrument der Instrumente, dieses geistige Organ, diese Methode, die allein die Erfahrung zu einer sicheren und erfolgreichen Experimentirkunst erhebt, ist die Induction*, von der daher allein das Heil der Wissenschaften abhängt.

Die Induction aber, die allein den Wissenschaften eine glückliche Zukunft verbürgt, ist wohl zu unterscheiden von

---

* *Spes est una in inductione vera.* *N. O.* I. *A.* 14.

der bisher üblichen Induction; denn diese eilt im Fluge von dem Sinnlichen und Besonderen hinauf zu den allgemeinsten Axiomen, stellt sie sogleich als unerschütterlich wahre Sätze auf, und macht sie dann zu Principien, aus denen sie die mittleren oder besonderen Sätze ableitet; die neue, bisher noch unversuchte, aber allein wahre Induction dagegen kommt erst ganz zuletzt zu den allgemeineren Sätzen, steigt vom Sinnlichen und Besonderen nur nach und nach, in einem ununterbrochenen Stufengange zu ihnen hinauf (*N. O.* I. *A.* 19.)

Die Induction, die übrigens nicht bloss die Methode der Naturwissenschaft, sondern aller Wissenschaft ist, wurde bisher nur zur Auffindung der Principien angewandt, die mittleren und unteren Sätze aber wurden dann aus ihnen vermittels des Syllogismus abgeleitet. Allein es ist offenbar, dass wenigstens im Gebiete der Naturwissenschaft, deren Gegenstände materiell bestimmt sind, die unteren Sätze durch den Syllogismus nicht sicher und richtig abgeleitet werden können. Denn im Syllogismus werden die Sätze durch Mittelsätze auf die Principien zurückgeführt; aber eben diese Methode des Beweisens oder Erfindens hat nur in den populären Wissenschaften, wie Ethik, Politik, ihre Anwendung. Die Induction muss daher ebensowohl zur Entdeckung der allgemeinen, als der besonderen Sätze angewandt werden. (*l. c. A.* 127. *Augm. Sc.* V. *c.* 2.)

Die ältere und neuere Induction haben zwar das mit einander gemein, dass beide mit dem Besonderen anfangen und im Allgemeinen endigen. Sie unterscheiden sich aber wesentlich dadurch, dass jene nur in aller Eile das Gebiet der Erfahrung durchstreift, diese aber mit der gehörigen Umsicht und Ruhe in ihm verweilt; jene schon gleich vom Anfang an unfruchtbare, allgemeine Sätze aufstellt, diese aber nur stufenweise sich zum wahrhaft Allgemeinen erhebt, und so die Wissenschaft fruchtbar macht. Denn nur die Axiome, die im gehörigen Stufengange und mit der erforderlichen Umsicht vom Besonderen abgezogen werden, entdecken uns wieder Besonderes, führen uns zu neuen Erfindungen, und

machen so die Wissenschaft fruchtbar und produktiv. (*N. O.* I. *A.* 22. 24. 104.)

Die wahre Induction ist also eine ganz andere, als die bisher gebräuchliche. Denn die bisherige Induction, deren Verfahren in einer simplen Aufzählung von Exempeln besteht, ist etwas Kindisches, erbettelt nur ihre Schlüsse, hat von jeder widersprechenden Instanz eine Widerlegung ihrer Schlüsse zu befürchten und richtet sich in ihren Aussprüchen nach viel weniger Fällen, als sich gehört, und selbst unter diesen nur nach solchen, die eben gerade bei der Hand sind, nach den ganz gemeinen und gewöhnlichen Fällen. Die wahre Induction dagegen zergliedert und trennt die Natur durch gehörige Ausschliessungen und Ausscheidungen, und schliesst auf die affirmativen Bestimmungen einer Sache erst dann, wenn sie eine hinreichende Anzahl verneinender Instanzen gesammelt und untersucht, und alle Bestimmungen, die nicht wesentlich zur Sache gehören, von ihr ausgeschlossen hat. (*I. c. A.* 105. 69. *Augm. Sc. I. c.*)

Gott und vielleicht auch den Geistern kommt wohl die Kraft zu, unmittelbar, auf dem Wege blosser Affirmation, schon mit dem ersten Blicke, die Dinge zu erkennen, wie sie sind; aber dem Menschen ist es nur vergönnt, erst durch vorausgegangene Unterscheidung und Ausschliessung der negativen Fälle die affirmativen Bestimmungen einer Sache zu ermitteln. Die Natur muss daher förmlich anatomirt und zerlegt werden; freilich nicht vermittels des Feuers der Natur, sondern des göttlichen Feuers des Geistes. Die Aufgabe der wahren Induction ist also, das Ja erst auf das Nein, die Affirmation erst auf die Negation folgen zu lassen; erst dann eine Sache positiv zu bestimmen, wenn sie alle Bestimmungen, die nicht zu ihr gehören, von ihr abgesondert und weggeworfen hat. (*N. O.* II. *A.* 15. 16.)

Wenn also irgend ein concreter Gegenstand, z. B. die Wärme, untersucht und ihr Wesen aufgefunden werden soll, so muss nach den Gesetzen der wahren Induction diese Untersuchung folgendermassen angestellt werden. Zuerst muss ein Verzeichniss von allen Dingen gemacht werden, die un-

geachtet der verschiedenen Materie, woraus sie bestehen, die Beschaffenheit der Wärme mit einander gemein haben, d. i. warm oder doch empfänglich für die Wärme sind, wie z. B. die Strahlen der Sonne, zumal im Sommer und Mittags, die reflectirten und condensirten Sonnenstrahlen, die feurigen Meteore, die zündenden Blitze, die erwärmten Flüssigkeiten, kurz alle Körper, sowohl feste, als flüssige, sowohl dichte, als dünne (wie z. B. die Luft selbst ist), die auf eine Zeit dem Feuer genähert wurden u. s. w. (*N. O.* II. *A.* 11.)

Dann muss ein Verzeichniss von den entgegengesetzten, den negativen Instanzen gegeben werden, d. h. nicht nur überhaupt von den Dingen, denen die Beschaffenheit der Wärme abgeht, die aber sonst die grösste Verwandtschaft mit den Dingen haben, welchen die Beschaffenheit der Wärme zukommt, wie z. B. die Strahlen des Mondes, der Sterne und Kometen, die für das Gefühl keine Wärme haben; sondern auch von den besonderen Einschränkungen oder Limitationen der affirmativen Instanzen*.

Hierauf muss eine Vergleichung zwischen den warmen oder wärmefähigen Materien angestellt, und die Verschiedenheit der Wärmegrade derselben bemerkt werden, und zwar stufenweise von den Materien an, die durchaus keinen bestimmten Wärmegrad für das Gefühl, nur die Möglichkeit der Wärme oder Empfänglichkeit für sie haben, bis zu den

* Es stand hier in der ersten Ausgabe, ebenso wie am Schlusse des 11. Abschnittes eine tadelnde Bemerkung über die Methode Bacons. Ich habe sie aber gestrichen, nach abermaliger Lectüre des Neuen Organons und anderer Schriften Bacons von ihrer Unrichtigkeit und Oberflächlichkeit überzeugt. Es wurde nämlich bemerkt, dass Bacon „uns dem Zufall preisgebe und statt die langen Wege der Erfahrung zu verkürzen, sie bis ins Ziellose ausdehne.“ Allerdings ist die Erfahrung ein langsamer Weg; aber eben die *„Contractio inquisitionis“* ist selbst ein Moment der Baconschen Methode. Das ganze II. Buch des *Nov. Org.* beschäftigt sich mit den Prärogativen der Instanzen, d. h. mit solchen Instanzen, welche die Induction abkürzen, den Nagel auf den Kopf treffen. Nur das dürfte in dieser Beziehung an Bacon auszusetzen sein, dass er nicht das Talent, das Ingenium mit in Anschlag bringt, gleich als könnte dieses durch eine Methode ersetzt oder gar überflüssig gemacht werden.

Materien hinauf, die wirklich oder dem Gefühl nach warm sind. (*l. c. A.* 13.)

Nachdem dieses geschehen ist, folgt erst der wichtigste Act, mit dem daher auch erst eigentlich das Geschäft der Induction angeht: der Act der Ausschliessung aller Bestimmungen, die nicht zum Wesen der Wärme gehören, z. B. der Bestimmung des Kosmischen, weil sie nicht nur den Himmelskörpern, sondern auch dem gemeinen, irdischen Feuer zukommt; der Bestimmung der Dünnheit, weil auch die dichtesten Materien, wie das Metall, warm sein können; der Bestimmung der örtlichen Fortbewegung, u. s. w. (*l. c. A.* 18. 20.) Erst nach diesen Negationen kommt dann endlich die wahre Induction zur Position, zur affirmativen Bestimmung des Wesens der Wärme.

So sehr sich aber die wahre Induction von der bisher üblichen unterscheidet, so sehr unterscheidet sie sich auch von der Methode der Empirie. Denn die Empirie kommt nicht über das Besondere hinaus, sie schreitet immer nur von Erfahrungen zu Erfahrungen, von Versuchen zu neuen Versuchen fort; die Induction dagegen zieht aus den Versuchen und Erfahrungen die Ursachen und allgemeinen Sätze heraus, und leitet dann wieder neue Erfahrungen und Versuche aus diesen Ursachen und allgemeinen Sätzen oder Principien ab. Die Induction bleibt daher nicht auf der Ebene stehen, sie steigt gleichsam immer bergauf, bergab; hinauf zu den allgemeinen Sätzen, herab zu den Experimenten. (*l. c.* I. *A.* 117. 103. 82.)

16. Das Object der Naturwissenschaft.

Die menschliche Macht oder Praxis hat zu ihrem Ziel oder Object, irgend einem gegebenen Körper eine oder mehrere neue Beschaffenheiten beizubringen; das menschliche Wissen aber hat zu seinem Ziele oder Objecte die Erkenntniss der Form oder wahren Differenz oder erzeugenden Natur oder Emanationsquelle irgend einer gegebenen einfachen Beschaffenheit oder Qualität. (*l. c.* II. *A.* 1.)

Die wesentlichen Eigenschaften der Form sind: erstlich, dass mit ihrem Dasein untrüglich zugleich das Dasein der

Qualität oder Natur, deren Form sie ist, gesetzt ist, dass sie daher durchgängig da ist, wenn jene Qualität da ist, und umgekehrt, dass mit ihrer Abwesenheit auch zugleich die Abwesenheit der Qualität gesetzt ist, sie daher durchgängig fehlt, wenn diese fehlt; zweitens, dass sie eine Qualität aus einer anderen Qualität, die allgemeiner als sie selbst, (als die Form selbst) ist, ableitet. Die Form einer Sache oder Qualität findet sich daher ohne Ausnahme in allen einzelnen Instanzen vor, in denen sich die Sache oder Qualität vorfindet; denn sonst wäre sie nicht die Form, obgleich die Form in einigen Instanzen offenbarer hervortritt, nämlich in denen, in welchen sie durch andere Beschaffenheiten weniger beschränkt, zurückgestellt und gehemmt ist. Es kann sich daher auch in dem ganzen Umfang der Instanzen, in denen die Form erscheint, auch nicht e i n e contradiktorische Instanz vorfinden; sie wird von jeder ohne Unterschied bejaht. (*l. c. A.* 20.)

Ein Beispiel von dem Wesen der Form sei die Form der W ä r m e. Durch alle einzelnen Instanzen hindurch, d. h. an allen auch noch so verschiedenen Dingen und Stoffen, in denen die Wärme erscheint und sich äussert, zeigt sich, dass ihre Form offenbar nichts anderes ist, als eine B e g r e n z u n g oder besondere B e s t i m m u n g der B e w e g u n g. Die Bewegung steht also zur Wärme im Verhältniss der Gattung. Nicht als wenn die Wärme die Bewegung erzeugte, oder die Bewegung die Wärme (wiewohl auch dieses theilweise seine Richtigkeit hat); sondern so, dass die Wärme selbst oder das e i g e n s t e Wesen der Wärme gar nichts anderes ist, als die B e w e g u n g, b e g r e n z t durch gewisse D i f f e r e n z e n, dass sie also eine b e s t i m m t e A r t d e r B e w e g u n g ist. Diese Differenzen sind erstlich die Bestimmung, dass die Wärme eine e x p a n s i v e B e w e g u n g ist, durch welche sich der Körper eine grössere Ausdehnung zu geben sucht; zweitens die Bestimmung, eine Modification der ersten, dass die Wärme, obwohl eine expansive Bewegung, doch zugleich aufwärts strebt; drittens die, dass die Wärme nicht eine gleichförmig ausdehnende Bewegung des ganzen Massenumfangs, sondern nur der kleineren und inneren Theile eines

Körpers, und zugleich seine stets gehemmte und zurückgetriebene Bewegung ist, daher die Wärme eine stets in sich abwechselnde, gleichsam flackernde, beständig zitternde und weiterstrebende und durch den Rückstoss gereizte Bewegung hat, welche die Ursache der Heftigkeit und Wuth des Feuers und der Wärme ist; viertens die Bestimmung, dass diese penetrante und irritirte Bewegung keine langsame, sondern heftige und selbst durch die kleineren, wenn auch nicht die allerkleinsten und feinsten Theile des Körpers hindurchgehende Bewegung ist. (*l. c.*)

Die Form ist daher nicht etwa eine abstracte Idee, oder nicht materiell oder schlecht bestimmt. Die Formen sind nichts anderes, als die Gesetze und Bestimmungen der reinen Naturwirksamkeit oder Wirklichkeit, welche das eigenthümliche Wesen irgend einer Qualität, wie z. B. der Wärme, des Lichts, der Schwere in allen für sie empfänglichen Dingen, sie seien auch sonst noch so verschieden, auf eine identische Weise bestimmen und constituiren. Die Form der Wärme und das Gesetz derselben ist daher dasselbe. Die Form einer Sache ist eben das eigenste Wesen einer Sache, ist nichts anderes, als sie selbst; Sache und Form unterscheiden sich nicht anders, als sich Erscheinung und Existenz, Aeusseres und Inneres, Subjectives und Objectives unterscheiden. (*l. c. A.* 17. 13.)

Wenn Einem die Formen deswegen etwas abstract erscheinen sollten, weil sie Einheiten sind, verschiedenartige Dinge verbinden, und in eine und dieselbe Gattung oder Kategoriestellen, wie z. B. die Wärme der himmlischen und irdischen Körper: so bemerken wir ihm nur noch, dass es allerdings gewiss ist, dass in der Natur die verschiedenartigen Dinge durch bestimmte Formen oder Gesetze zu einer gemeinschaftlichen Einheit verbunden sind, und dass die Emancipation der menschlichen Macht von dem gemeinen Lauf der Natur und die Erweiterung und Erhöhung der menschlichen Erfindungskraft einzig und allein von der Erkenntniss dieser Einheiten oder Formen abhängt. (*l. c. A.* 17.)

Das wesentlichste Object der Naturphilosophie muss daher überall die Einheit sein; denn alles, was die Natur eint, bahnt uns den Weg zur Erkenntniss der Formen. Selbst die Instanzen in der Natur, die ganz isolirt für sich allein dastehen, nichts gemein zu haben scheinen mit anderen Dingen derselben Gattung, wie z. B. der Magnet unter den Steinen, das Quecksilber unter den Metallen, der Elephant unter den vierfüssigen Thieren, müssen uns dazu dienen, die Natur zu einen, um die Gattungen oder die allgemeinen Qualitäten zu finden, die erst nachher durch wahre Differenzen zu bestimmen sind. Man muss so lange rastlos fort untersuchen, bis man irgend ein bestimmtes, allgemeines Gesetz oder eine Form aufgefunden hat, auf welche sich die besonderen Eigenschaften von derlei seltsamen Dingen, die für Wunder der Natur angesehen werden können, reduciren lassen, alle ungewöhnlichen oder einzig in ihrer Art dastehenden Erscheinungen in die Abhängigkeit von irgend einer allgemeinen Form gebracht, und so erkannt hat, dass das Wunder einzig und allein nur in den speciellen Differenzen dieser Form, nur im Grad und dem seltenen Zusammentreffen noch anderer Bestimmungen, nicht aber in der Art oder dem Wesen selbst liegt. Aus demselben Grunde muss man auch bei Missgeburten und anderen ähnlichen Verirrungen der Natur nicht eher von der Untersuchung abstehen, als bis man die Ursachen dieser Abweichungen gefunden hat. (*l. c. A.* 26. 28. 29.)

Darum hat sich auch der menschliche Verstand besonders davor zu hüten, dass er nicht etwa nur bei besonderen, untergeordneten, beschränkten Einheiten oder Formen stehen bleibe, und eine grössere Einheit zu suchen unterlasse, in der Voraussetzung, als wäre die Natur gleichsam schon von der Wurzel an ein Getheiltes und Vielfältiges, und eine höhere, umfassendere Einheit der Natur eine blosse Subtilität, ein reines Abstractum. (*l. c. A.* 26.)

Die Naturphilosophie hat daher die Einheit auch der Dinge, die bisher für ganz heterogen galten, nachzuweisen, diese vermeintliche Ungleichartigkeit nicht als einen wesent-

lichen, substanziellen Unterschied, sondern nur als eine Modification einer gemeinsamen Qualität aufzuzeigen und durch diese Reduction der Verschiedenheit und Besonderheit auf die Einheit der Natur gleichsam die Masken, die sie in den besonderen concreten Körper verhüllen und unkenntlich machen, herunterzuziehen. So hielt man bisher, um nur ein Beispiel anzuführen, die Sonnenwärme, die animalische Wärme und die Wärme des Feuers für wesentlich verschiedene Arten, in der Meinung, dass nur die himmlische und animalische Wärme Leben zeugten und erhielten, die Wärme des Feuers dagegen nur Verderben und Vernichtung bewirke. Allein die Erfahrung, dass eine Weinrebe auch in einem Hause, wo beständig das Feuer erhalten wird, reife Trauben hervorbringt, beweist, dass auch die Wärme des Feuers dasselbe bewirkt, was die Sonnenwärme. Die Naturphilosophie hat daher ihre vermeintliche wesentliche Verschiedenartigkeit zu verwerfen, und ihre, obwohl sehr bedeutend unterschiedenen, Wirkungsweisen oder Eigenschaften doch nur als besondere Bestimmungen oder Modificationen einer und derselben Natur oder Wesenheit zu erkennen. (*l. c. A.* 35.)

Selbst blosse Analogien darf darum die Naturphilosophie nicht etwa als blosse Absurditäten verwerfen; im Gegentheil, sie muss sie aufsuchen, denn sie sind die untersten Stufen in der Erkenntniss der Einheit der Natur. Eine solche und zwar nicht absurde Analogie ist z. B., dass der Mensch eine umgekehrte Pflanze ist; denn bei der Pflanze ist die Wurzel, gleichsam ihr Haupt, unten, die Samentheile aber oben; dagegen bei dem Menschen ist das Haupt, gleichsam die Wurzel der Nerven und Lebensfunctionen oben, die Samenorgane aber sind unten. (*l. c. A.* 27.)

Also das wesentliche Object der Naturphilosophie ist und bleibt die Erkenntniss der Formen. Denn wer sie erkannt hat, begreift die Einheit der Natur auch in den verschiedensten Materien. Nur wer sie findet, ist daher auch im Besitze der allein wahren Anschauung der Natur und hat die Macht frei und unbeschränkt auf sie einzuwirken und Werke

hervorzubringen, die weder der verändernde Wechsel der Natur, noch der nur ins Einzelne gehende Fleiss der Empirie, noch der Zufall selbst würde je hervorgebracht haben, und die nie einem Menschen auch nur in den Sinn gekommen wären. (*l. c. A.* 3.)

Wer die allgemeinen, wesentlichen Formen der Materie erkennt, ist gewissermassen allwissend, denn durch sie weiss er, was sein kann, und daher auch im Wesentlichen, was war, was ist, was sein wird. (*Descript. Globi Intell. c.* 5.)

17. Die Eintheilung der Naturwissenschaft.

Der höchste Rang im Reiche der Naturwissenschaften gebührt daher auch nur jener Wissenschaft, die zum Gegenstande ihrer Untersuchung die wahren Differenzen oder Bestimmungen, d. i. die in ihrer Art ewigen und unveränderlichen Formen hat, und die darum auch Metaphysik heisst. *Aug. Sc.* L. III. *c.* 4; *N. O. L.* II. *A.* 9. Die ihr untergeordneten Wissenschaften sind die Physik und Naturgeschichte. Die Physik jedoch steht wieder über der Naturgeschichte, und macht zugleich mit der Metaphysik die theoretische Naturphilosophie aus; denn wie die Wissenschaften überhaupt in Geschichte oder Erfahrung und Philosophie, so wird auch die Naturwissenschaft in Naturgeschichte und Naturphilosophie eingeteilt. (*De Aug. Sc.* II. *c.* I.)

1) Die Naturgeschichte hat drei Theile. In dem ersten handelt sie von der Natur im Stande der Freiheit, d. h. von allen ihren Produktionen in ihrer ungestörten, freien, gesetzmässigen Entwicklung; im zweiten von den Verirrungen der Natur, d. h. den Missgeburten und anderen abnormen Erscheinungen, in denen sie durch die Bosheit und den Uebermuth der hartnäckigen Materie und andere gewaltsame Hindernisse aus ihrer gesetzmässigen Laufbahn herausgestossen wird; im dritten von der Natur im Stande der Knechtschaft, in die sie die menschliche Thätigkeit oder Kunst versetzt, welche die Natur von Grund aus umbilden, verwandeln und in ihrem Inneren erschüttern kann, und sie,

wie einen Proteus, zu thun zwingt, was sie ausserdem zu thun würde unterlassen haben. (*l. c.* II. *c.* 2. *Descript. Gl. Int. c.* 2.)

Denn die Kunst ist nicht etwa bloss so ein oberflächlicher Zusatz zur Natur, sie hat nicht etwa bloss die Bestimmung und Bedeutung, ihre Entwürfe auszuführen, oder ihre Fehler zu corrigiren, oder sie von etwaigen Hemmungen in ihrer Thätigkeit zu befreien. Die Producte der Kunst oder Empirie (z. B. der Agricultur, der Chemie, der Koch- oder Färbekunst u. s. w.) unterscheiden sich von den Producten der Natur nicht der Form oder dem Wesen, sondern nur dem Producenten, der äusseren, wirkenden Ursache nach; denn der Mensch vermag weiter nichts über die Natur, als die Körper einander zu nähern oder von einander zu entfernen; er hat also von der Natur nur die Bewegung in seiner Gewalt, alles Uebrige vollbringt die Natur selbst von Innen aus eigener Kraft. (*l. c.*)

Die Naturgeschichte muss aber jetzt in einem ganz anderen Geiste behandelt werden, als bisher: nemlich nur in Beziehung auf die Philosophie, nicht mehr aber für sich und um ihrer selbst willen. Denn die Naturgeschichte hat keinen anderen Zweck, als Vorrath, Material für die Philosophie herbeizuschaffen; alle Bäche der Empirie müssen sich in den Ocean der Philosophie ergiessen. Daher muss man auch nicht mehr, wie bisher geschah, in der Naturgeschichte so vielen unnützen Fleiss auf die Beschreibung und genaue Angabe der Mannigfaltigkeit der Dinge, der Verschiedenheiten der Thier-, Pflanzen- und Fossilienarten verwenden. Denn dergleichen kleinliche Verschiedenheiten sind meistens weiter nichts, als Spielereien, als Possen der Natur, und ihre Beschreibung gewährt wohl Vergnügen, bisweilen auch einigen Nutzen, aber fördert nicht die Erkenntniss und Wissenschaft. Man muss sich daher vielmehr bemühen, die Aehnlichkeiten und gemeinschaftlichen Verhältnisse der Dinge sowohl in ihrem ganzen Wesen, als in ihren besonderen Theilen aufzusuchen. Denn nur diese bringen Einheit in die Natur und legen so den Grund zur Wissenschaft. (*N. O.* II. *A.* 27. *Parasc. ad Hist. N. A.* 3.)

2) Die Naturphilosophie hat zwei Haupttheile, nämlich einen theoretischen und einen praktischen Theil. (*Augm. Scient.* III. *c.* 3.)

a) Der theoretische Theil der Naturphilosophie zerfällt wieder in zwei Theile, nämlich in die Metaphysik und Physik. Die Physik hat zu ihrer Aufgabe die Erforschung der Materie und der äusseren, wirkenden Ursache; zu ihrem Objecte daher die veränderlichen und unbeständigen Ursachen, die so mannigfach und verschieden sind wie die Materien, die der Gegenstand ihrer Wirkungen sind, wie z. B. das Feuer in der einen Materie die Ursache ihrer Verhärtung, in der anderen wieder die Ursache ihrer Flüssigkeit ist. Die Physik hat daher zu ihrem Gegenstande das ganz in die Materie Versenkte und Veränderliche, die Metaphysik dagegen, als die Wissenschaft von den Formen und Zweckursachen, das Abstractere und Beständige. Die Physik setzt in der Natur nur Dasein, Bewegung und Nothwendigkeit voraus, die Metaphysik aber auch Geist und Idee. (*l. c. c.* 4.)

Der erste und hauptsächlichste Theil der Metaphysik hat zu seinem Objecte die Gesetze oder Formen der einfachen Qualitäten (wie z. B. der Wärme, Kälte, Dichtigkeit, Schwere u. s. w.), und ihrer Bewegungen und Processe, durch die sie sich zu concreten Körpern gestalten; also die Formen, die ungeachtet ihrer geringen Anzahl doch die Grundlage und das Wesen der Beschaffenheiten und Bestimmungen aller concreten Körper ausmachen. Die Metaphysik hat daher insofern dieselben Objecte wie die Physik, aber diese betrachtet sie nur als äusserliche, veränderliche Ursachen, oder nur die *Causa efficiens*, die das blosse Vehikel der Form ist. (*N. O.* II. *A.* 9. 7.)

Die Metaphysik, als die Wissenschaft von der Form, ist die vortrefflichste aller Wissenschaften; denn die Aufgabe der Wissenschaften, durch Verkürzung der langen Umwege der Erfahrung dem alten Lamento über die Kürze des Lebens und die Langwierigkeit der Kunst ein Ende zu machen, löst nur sie allein am besten, und zwar dadurch, dass sie die besonderen Sätze verbindet, und in allgemeine Sätze oder

Gattungen, welche das Gebiet aller Einzelwesen umfassen, ihre Materie mag auch noch so sehr verschieden sein, zusammenfasst. Daher ist es ein vortrefflicher Gedanke Plato's und Parmenides' (wenn er gleich bei ihnen blosse Speculation war), dass Alles stufenweise zur Einheit emporsteigt. Deswegen ist auch die Metaphysik die herrlichste Wissenschaft, weil sie den menschlichen Geist am wenigsten mit der Vielheit der Dinge belastet; denn sie betrachtet hauptsächlich nur die einfachen Formen der Dinge, die so wenige ihrer auch sind, doch durch die verschiedenen Grade und Weisen ihrer Verbindung unter einander alle Mannigfaltigkeiten der concreten Körper begründen. (*l. c.*)

Der zweite Theil der Metaphysik hat zu seinem Objecte die Zwecke oder Zweckursachen in der Natur. Die Erforschung der Zwecke nämlich gehört nicht in die Physik, ob sie wohl bisher in ihr Gebiet aufgenommen war, leider aber nur zu ihrem grössten Nachtheil; denn sie hielt die Menschen ab, den realen und wahrhaft physischen Ursachen nachzuforschen. Daher war die Naturphilosophie Demokrit's und Anderer, welche bei der Construction der Natur nicht die Ideen von Gott und Geist zu Grunde legten, den Bau des Universums aus unzähligen Vorspielen und Versuchen der Natur, und die Ursachen der besonderen Dinge nicht aus Zwecken, sondern nur aus der Materie und dem Laufe der Nothwendigkeit ableiteten, viel gründlicher als die Naturphilosophie Plato's oder Aristoteles'. Die Teleologie ist unfruchtbar und gebiert nichts, gleich einer gottgeweihten Jungfrau. (*l. c.*)

b) Die praktische Naturphilosophie hat auch zwei Theile, nämlich die Mechanik und die Magie. Jene wird von der Physik, als der Wissenschaft der wirkenden und materiellen, äusserlichen Ursachen, diese von der Metaphysik, als der Wissenschaft der wahrhaften Ursachen und allgemeinen Formen hervorgebracht. Denn die Magie ist die Wissenschaft oder Kunst, welche aus der Erkenntniss der verborgenen Formen erstaunenswürdige Wirkungen oder Experimente ableitet, und

durch die gehörige Annäherung der wirkenden Kräfte an die empfänglichen Gegenstände die grossen Thaten der Natur ans Licht bringt, eine Kunst, die, wie so viele andere, bis jetzt noch vermisst und von der bisher sogenannten Magie gänzlich verschieden ist. Uebrigens ist auch die ältere Magie keineswegs so ohne Weiteres zu verwerfen, sondern es ist vielmehr genau und sorgfältig zu untersuchen, ob nicht unter dem vielen abergläubischen, lügen- und märchenhaften Zeuge so Manches, wie die Verzauberung, die Erhöhung und Verstärkung der Imaginationskraft, die Sympathie auch entfernter Dinge, die magische Einwirkung der Geister auf Geister und der Körper auf Körper, seinen Grund in wirklichen Naturkräften hat. (*N. O.* II. *A.* 31. *Hist. N. Cent.* X.)

18. Gedanken Bacon's über einige allgemeine Naturgegenstände.

Von der ersten Materie und ihrer Beschaffenheit und Thätigkeit kann es in der Natur keine Ursache geben; sie ist (Gott natürlich ausgenommen) das Allererste. Von welchem Stoffe, welcher Kraft und Thätigkeit daher auch immer die erste Materie sein mag, sie ist eine unmittelbare, schlechthin positive Thatsache, ganz so zu nehmen, wie sie gefunden wird, aus keiner vorausgefassten und voreiligen Meinung abzuleiten und zu beurtheilen. Denn ist auch ein Wissen von ihr möglich, so kann sie doch nicht aus einer Ursache erkannt werden, da sie nach Gott die Ursache der Ursachen ist, ohne selbst eine Ursache zu haben. In der Natur nämlich kann man nicht von Ursachen zu Ursachen bis ins Unendliche fortgehen; denn die Ursachen gehen in ihr nicht über eine gewisse festbestimmte Grenze hinaus. Wer daher diese Grenze überschreitet und nach einer Ursache fragt, wenn er schon an die letzte Kraft gekommen ist, das schlechthin positive Princip und Gesetz der Natur, ist ein ebenso oberflächlicher Philosoph, wie der, welcher bei den untergeordneten Dingen stehen bleibt, ohne nach einer Ursache von ihnen zu fragen. (*Parmenidis Philos.* p. 650. & *N. O.* I. *A.* 48. II. *A.* 48.)

Die erste Materie oder das erste Princip muss ebenso wirklich in der Natur existiren wie die aus ihm entsprungenen Dinge. Eine Materie daher, ohne Form und Bewegung, ist eine Fiction, eine unwirkliche Abstraction. Vielmehr muss die erste Materie schlechterdings mit der ersten Form und dem ersten Princip der Bewegung in Verbindung gedacht werden. Materie, Form und Bewegung muss man wohl unterscheiden, aber nicht trennen oder auseinanderreissen, und die Materie (wie sie auch immer beschaffen sein mag) so bestimmt, ausgerüstet und geformt sich denken, dass alle Beschaffenheit, Kraft, Thätigkeit und Bewegung der Natur eine Folge und Emanation von ihr sein kann. Die alten Philosophen Griechenlands kamen daher fast alle in der Annahme mit einander überein, dass die Materie thätig sei, irgend eine Beschaffenheit oder Form habe, diese ihre Form weiter vertheile und besondere, und das Princip der Bewegung in sich habe. (*Parmenid.* p. 653—54.)

Das wahre Princip erzeugt übrigens nicht nur aus sich die Dinge, sondern löst sie auch in sich auf. Auch hat es nicht nur mit den grössten, zahlreichsten und auffallendsten und sichtbar-mächtigsten Substanzen, wie z. B. Feuer, Luft, Wasser, sondern auch mit den geringsten, seltensten, unscheinbarsten und gleichsam ganz einsam und verlassen dastehenden Substanzen eine gewisse innere Homogenität und Verwandtschaft. (*l. c.* 658—59.)

Die Kraft des Widerstandes der Materie, wodurch auch noch der kleinste Theil derselben sich in seinem Dasein behauptet, und sich nicht durch die Gewalt auch des grössten Massendruckes, noch der stärksten und heftigsten Agentien zerstören oder vernichten und aus dem Raum verdrängen lässt, sondern ihr mit undurchdringlicher Ausdehnung Widerstand leistet, und seinerseits gleichsam allerlei Aus- und Schlupfwege, um sich selbst zu behaupten, ausfindig macht und einschlägt, ist nicht etwa ein Leiden, wie man bisher irrthümlich angenommen hat, sondern vielmehr die allerthätigste, allmächtigste Kraft, eine unüberwindliche Kraft, eine Kraft fast wie die Kraft des Schicksals und der Nothwendigkeit. (*l. c. p.* 673. & *N. O.* II. *A.* 48.)

Die totale Summe der Materie bleibt sich immer gleich, ohne vermehrt oder vermindert zu werden. Aber die Körper, unter die diese Summe nach gewissen Verhältnissen vertheilt ist, enthalten die einen mehr, die anderen weniger Materie. (*Hist. Densi et Rari p.* 482. & *N. O.* II. *A.* 40.)

Alle Körper haben den Trieb nach Cohärenz in sich, d. h. eine Scheu und Abneigung, sich zu trennen und ihre Theile aus einander gehen zu lassen. Daher sind die Begriffe vom Flüssigen und Consistenten oder Festen ganz populäre, oberflächliche Begriffe. Denn die flüssigen Körper unterscheiden sich von den festen Körpern nur dadurch, dass in jenen, weil sie homogene Körper sind, jener Trieb matter und schwächer, in diesen aber, weil sie aus heterogenen Theilen zusammengesetzt sind, kräftiger und stärker ist. (*N. O.* II. *A.* 25 & 48.)

Alle Körper, ohne Unterschied, haben einen Assimilationstrieb in sich, oder den Trieb, sich selbst zu vermehren und zu vervielfältigen, ebenso wie den Trieb, mit dem Gleichartigen sich zu vereinigen. (*l. c.* & *Hist. Mortis* & *V. c.* VII.)

Alle Körper haben ferner ein gewisses Wahrnehmungs- oder Vorstellungsvermögen, ja auch ein gewisses Wahlvermögen, durch das sie das Verwandte anziehen, das Fremde und Feindliche fliehen. Und dieses Vorstellungsvermögen zeigt sich nicht etwa bloss in solchen, durch die Feinheit der Vorstellung auffallenden Erscheinungen, wie dass z. B. der Magnet das Eisen anzieht, die Flamme zur Naphtha hinzuspringt, sondern auch in den allergewöhnlichsten Erscheinungen; denn kein Körper, der einem anderen genähert wird, verändert ihn oder wird von ihm verändert, ohne dass eine gegenseitige Wahrnehmung dieser Veränderung vorausgeht. So nimmt z. B. der Körper die Gänge wahr, in die er eindringt, den Stoss des Körpers, dem er weicht u. s. w., kurz überall ist Wahrnehmung. Die Luft aber nimmt Kälte und Wärme bei weitem feiner wahr, als das Gefühl des Menschen, welches doch für das Maass der Kälte und Wärme gilt. Die Vorstellung oder Wahrnehmung kann daher getrennt von der Empfindung existiren, denn diese haben die unbe-

seelten Körper nicht; beide müssen daher streng unterschieden werden. (*Augm. Sc.* IV. *c.* 3. & *Hist. N. c.* IX.)

Die verschiedenen Körper in der Natur haben eine, gleichsam aus ihrer inneren Armuth und Dürftigkeit hervorgehende unersättliche Begierde in sich, andere Körper in sich aufzunehmen. So verschlingt die Luft das Licht, den Schall, die Dünste und Gerüche, und zwar mit einer wahren Begierde, als wäre sie mit sich selbst und ihrem eigenen Inhalt nicht zufrieden; ausserdem würde sie sie nicht mit solcher Leichtigkeit und Heftigkeit verschlingen. So verschlingt das Wasser trockene Körper und der trockene Körper Flüssigkeiten. Und diese Aufnahme scheint nicht mit Gewalt, sondern gleichsam mit einer gegenseitigen Uebereinstimmung zu geschehen. Dieser Gegenstand verdient daher, aufmerksam erforscht zu werden. Denn der artige Gedanke, dass die Materie eine gemeine Metze ist, die alle Körperformen in sich aufnimmt, ist ein vager Begriff. (*Hist. N. c.* VIII. § 800. & *N. O.* II. *A.* 48.)

Zwischen den Beschaffenheiten der Körper mit Sinnen und der Körper ohne Sinne findet eine grosse Uebereinstimmung und Aehnlichkeit statt; der einzige Unterschied ist nur, dass bei den empfindenden Körpern noch Geist hinzutritt. Die Pupille z. B. gleicht einem Spiegel oder dem Wasser, und empfängt und strahlt auf gleiche Weise die Bilder der sichtbaren Dinge zurück. So viele Sinne daher in den belebten Körpern sind, so viele ihnen entsprechende Bewegungen und Bestimmungen finden in den unbeseelten Körpern statt, denen der Lebensgeist abgeht, ob es gleich offenbar mehr Arten von Bewegungen in den unbeseelten Körpern geben muss, als Sinne in den beseelten sind, da die Anzahl der Sinnesorgane so gering ist. Ein offenbares Beispiel hiervon gibt der Schmerz ab. Die verschiedenen Arten, Formen oder Charaktere des Schmerzes, wie der Schmerz beim Brennen, der Schmerz der Kälte u. s. w., existiren sicherlich der blossen Bewegung nach in den unbeseelten Körpern, wie z. B. in dem Steine oder Holze, wenn es gebrannt, oder durch strenge Kälte zusammengezogen wird u. s. w.; nur fehlt hier natürlich die Empfindung. (*Impet. Phil.* p. 722. & *N. O.* II. *A.* 27.)

Unter den verschiedenen Arten von Bewegungen in der Natur giebt es eine ganz eigenthümliche Art, die Bewegung des Zitterns (*Motus trepidationis*), die da stattfindet, wo ein Wesen sich gewissermassen in dem Zustand einer immerwährenden Gefangenschaft und Beklemmung befindet, in einer beengenden, missbehaglichen Schranke, und daher in eine unaufhörliche Angst und Unzufriedenheit, in eine immerfort tobende und bebende Unruhe geräth. Diese Bewegung findet nicht nur statt in dem Herzen und dem Pulsschlag der lebendigen Wesen, sondern in allen Körpern, die zwischen den Extremen der Behaglichkeit und Unbehaglichkeit, zwischen dem Verlangen, eine freiere, unbeschränktere und ausgedehntere Existenz sich zu verschaffen, und der Furcht, die Klemme und Schranke ihrer äusseren Existenz und Lage zu durchbrechen, hin und her oscilliren*.

19. Der Zweck der Wissenschaft, namentlich der Naturwissenschaft.

Der wahre und vernünftige Zweck der Wissenschaft ist, dem menschlichen Leben Nutzen zu bringen, es mit neuen Erfindungen und Schätzen zu bereichern. Ihr Zweck ist daher nicht etwa Befriedigung der Neugierde oder Amüsement, oder Ruhm und Ansehen, oder die Fertigkeit, gut zu parliren und disputiren, oder Geld und Brod uns zu verschaffen. Die Wissenschaft soll nicht sein ein Ruhebett für den von Neugierde gequälten Geist, oder ein Spaziergang zum Ver-

---

* Ueber Bacon's Standpunkt im Verhältniss zur späteren Physik und besonderen physikalischen Gegenständen vergleiche man Fischer: Geschichte der Physik seit der Wiederherstellung der Künste und Wissenschaften etc. B. I. S. 35—40, 54—58, 62—67 u. s. w. Bacon ist da freilich noch sehr weit zurück. Besonders auffallend ist es, wie auch Fischer bemerkt, dass Bacon, dem doch Galileis Entdeckungen bekannt waren, von der Schwere, der mechanischen Bewegung, dem Druck und Stoss ganz schlechte oder gar keine bestimmte Begriffe hat, und dass er auch noch die Unbeweglichkeit der Erde annimmt (*Hist. Nat. Cent.* VIII. S. 791. *Nov. Org.* II. Aph. 48), oder wenigstens hierüber keine entschiedene Meinung zu haben scheint. Vergl. *Glob. Intellect. cap.* VI.

gnügen, oder ein hoher Thurm, von dem man verächtlich herabblickt, oder eine Burg und Schanze für Streit und Hader, oder eine Werkstatt für die Gewinnsucht und den Wucher, sondern ein reicher Waarenbehälter, eine Schatzkammer zur Ehre des Werkmeisters aller Dinge und zum Nutzen der Menschheit. Der Zweck der Wissenschaft ist daher die Verbindung der ruhigen Betrachtung mit der praktischen Thätigkeit, eine Verbindung, die der Conjunction der beiden höchsten Planeten gleicht, des Saturnus, des Fürsten (des Principes) der ruhigen Beschauung, und des Jupiter, des Fürsten des thätigen Lebens. (*N. O.* I. *A.* 81. *Augm. Sc.* II. c. 2.)

Die Naturwissenschaft hat darum auch keinen anderen Zweck, als die Macht und Herrschaft des Menschen über die Natur fester zu begründen und zu erweitern. Die Herrschaft des Menschen über die Natur beruht aber allein auf der Kunst und Wissenschaft. Der Mensch vermag ja nur so viel, als er weiss; sein Wissen und Können fällt in Eins zusammen; denn nur der bemeistert und beherrscht die Natur, der ihr gehorcht (ihr seinen Verstand unterwirft). Ohne die Erkenntniss der Ursache kann man keine Wirkung hervorbringen, weil das, was für uns in der Erkenntniss die Bedeutung der Ursache hat, uns in der Anwendung zum Mittel dient, oder zur Regel und Anweisung, eine Sache richtig hervorzubringen. (*N. O.* I. *A.* 3. 116. 129. *Cog. et vis.* p. 592. *Imp. Ph.* p. 684.)

20. Das Wesen der Wissenschaft überhaupt, ihre Herrlichkeit, und ihre Wirkungen auf den Menschen.

Das Wesen der Wissenschaft besteht darin, dass sie das Abbild des Seins ist. Alles daher, was würdig ist, zu existiren, ist auch würdig, gewusst zu werden; die niedrigsten und hässlichsten Dinge sind darum ebensogut Gegenstand der Wissenschaft wie die herrlichsten und kostbarsten; denn das Niedrige und Gemeine hat ebensogut Existenz wie das Herrliche. Auch befleckt sich dadurch nicht die Wissenschaft, so wenig als die Sonne, die ebenso über Kloaken hinwegschreitet wie über Paläste. Die Wissenschaft ist kein Capitolium,

noch eine Pyramide, dem Menschen zur Ehre und zum Stolze errichtet, sondern ein heiliger Tempel, nach dem Muster der Welt in dem menschlichen Geiste aufgebaut. (*N. O.* I. *A.* 120.)

Die Wissenschaft ist das Abbild der Wahrheit. Denn die Wahrheit des Seins und die Wahrheit des Erkennens sind identisch, und unterscheiden sich nicht mehr von einander, als der gerade und reflectirte Strahl. (*Augm. Sc.* I. p. 18.)

Nicht weniger erhaben als das Wesen der Wissenschaft, sind ihre Wirkungen auf den Menschen. Die Wissenschaft nämlich erfüllt den Menschen mit dem Bewusstsein seiner Gebrechlichkeit, der Unbeständigkeit des Glücks, der Würde seiner Seele und seiner Bestimmung und Pflichten. Daher die wissenschaftlichen Männer sich nicht die Vergrösserung ihres Vermögens als ein besonderes Gut zum Zwecke machen, und die Sorge für sich der Sorge für das Allgemeine nachsetzen; während der Haufe der Politiker, die nicht eingeweiht sind in die Wissenschaft der Moral und die Betrachtung des allgemeinen Gutes, sich als das Centrum der Welt betrachten, auf das sie alles beziehen, und selbst bei allgemeiner Noth nur an sich und die Errettung ihrer Güter denken. (*l. c.*)

Die Wissenschaft macht den Menschen frei von kindischer und übertriebener Bewunderung der Dinge. Denn wir bewundern die Dinge nur entweder wegen ihrer Neuheit oder ihrer Grösse; die Erkenntniss aber bringt den Menschen eben zu der Ueberzeugung, dass es nichts Neues unter der Sonne giebt. Wie kann nun aber der noch ein Puppenspiel besonders bewundern, der die Werkzeuge und Fäden kennt, durch die die Puppen bewegt werden? Und was ist irdische Grösse für den, den die Wissenschaft zur Anschauung des Universums führt? Selbst der Erdball sammt dem Treiben der Menschen auf ihm erscheint ihm nur als ein Ameisenhäuflein. (*l. c.*)

Die Wissenschaft benimmt oder vermindert doch wenigstens die Furcht vor dem Tode und dem Unglück, die das grösste Hinderniss eines tugendhaften Charakters ist, und macht das Gemüth des Menschen so bildsam und beweglich, dass er nie in einen Zustand moralischer Erstarrung geräth, und gleichsam in seinen Fehlern einfriert, ohne sich selbst mehr anzuregen,

und dem Besseren nachzustreben. Davon weiss freilich nichts der unwissenschaftliche Mensch; er weiss nicht, was das heisst, in sich selbst hinabsteigen, und bei sich selbst zu Rathe gehen, und was das für ein süsses Leben ist, welches von dem Bewusstsein seiner von Tag zu Tag zunehmenden Verbesserung und Vervollkommnung begleitet ist. Aus den Wirkungen der Wissenschaft auf den Menschen ergiebt sich daher, dass sich das Wahre und das Gute nur unterscheiden, wie das Siegel und sein Abdruck; denn die Wahrheit ist das Siegel der moralischen Güte. (*l. c.* p. 34.)

Die erhabenste Macht auf Erden, die höchste, die würdigste Herrschaft, ist daher auch die Herrschaft der Wissenschaft; denn die Würde und der Werth der Herrschaft richtet sich nach der Würde und dem Werthe des Beherrschten. So bringt es keine Ehre, über Sklaven zu herrschen oder über ein knechtisches Volk; wohl aber ist es ehrenvoll, freie Menschen zu beherrschen, wie es in freien Monarchien und Republiken der Fall ist. Noch weit herrlicher jedoch und erhabener als die Herrschaft des Staates, ist die der Wissenschaft; denn der Staat gebietet nur über den Willen, die Wissenschaft aber über den Verstand, die Ueberzeugung, die Intelligenz, die der höchste Theil der Seele ist und selbst über den Willen gebietet. (*l. c.*)

21. Die Eintheilung der Wissenschaft.

Am richtigsten theilt man die Wissenschaft nach den drei Fähigkeiten der vernünftigen Seele ein, in welchen sie ihren Sitz und Ursprung hat: folglich in Geschichte, die in dem Gedächtniss, in Poesie, die in der Phantasie, in Philosophie, die in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung hat. (*De Aug. Sc.* II. *c.* 1.)

Die Geschichte hat es eigentlich nur mit den durch Zeit und Raum beschränkten Individuen zu thun; denn wenn sich gleich die Naturgeschichte auch mit den Arten abzugeben scheint, so kommt das nur daher, dass die Individuen in der Natur, die unter einer Art stehen, eine solche Aehnlichkeit mit einander haben, dass wer eines kennt, alle kennt.

Daher gehört auch ebensogut die Beschreibung solcher Individuen, die einzig in ihrer Art dastehen, wie die Sonne und der Mond, oder auf eine besondere Weise von ihrer Art abweichen, wie die Missgeburten, in die Naturgeschichte. Alle diese Objecte beziehen sich aber auf das Gedächtniss. (*l. c.*)

Die Poesie, unter der hier weiter nichts verstanden wird, als die Erdichtung von Geschichten oder Fabeln, hat es auch mit Individuen zu thun; aber die Individuen der Poesie sind erdichtete Wesen; sie bildet sie zwar nach dem Muster der wirklich existirenden Individuen, jedoch so, dass sie dabei sich gar nicht an die Gesetze der Wirklichkeit kehrt, und Dinge nach Belieben ersinnt und einführt, die nie in der wirklichen Welt vorfallen könnten. Aber eben dies ist die Sache der Phantasie. (*l. c.*)

Die Philosophie lässt die Individuen fahren, und macht nicht die ersten Eindrücke der Sinne, sondern die von ihnen abgezogenen Begriffe zu ihrem Gegenstand, und beschäftigt sich mit ihrer Verbindung und Trennung, wobei sie sich nach den Gesetzen der Natur und der Evidenz der Sache selbst richtet. Dieses thut aber nur die Vernunft. (*l. c. c.* 2.)

Die besonderen Haupttheile dieser verschiedenen Wissenschaften sind folgende. Die Geschichte ist entweder Naturgeschichte, deren Theile schon früher angegeben wurden, oder Staatsgeschichte (*Historia civilis*). Diese zerfällt wieder, abgesehen von den speciellen Unterabtheilungen, in Kirchengeschichte, allgemeine Geschichte der Künste und Wissenschaften, eine bis jetzt noch vermisste Wissenschaft, endlich in eigentliche Staatsgeschichte. Die Poesie aber ist entweder erzählende (*narrativa*) oder dramatische (*dramatica*) oder parabolische (*parabolica*). *De Augm. Sc.* II.

22. Die Philosophie.

Die Philosophie* hat drei Theile, da sie Gott, die Natur und den Menschen zu ihrem Objecte hat, und ist

* Ueber die Bedeutung der Philosophie und ihre Nothwendigkeit zur Erkenntniss des Besonderen spricht sich Bacon also aus: Wer allen auf die Philosophie und die Betrachtung des Allgemeinen ver-

daher Theologie (nämlich *naturalis*, im Unterschiede von der *inspirata*, die auf der Bibel beruht), Naturphilosophie und Philosophie vom Menschen.

Die Erkenntniss der Natur gleicht einem geraden Strahle, die Erkenntniss Gottes wegen des ungleichen Mediums, nämlich der Creaturen, vermittels welcher Gott erkannt wird, einem gebrochenen Strahle, die Erkenntniss des Menschen aber, der sich selbst vorstellt, sich in sich selbst zurückstrahlt, einem reflectirten Strahle. (*l. c.* III. *c.* 1.)

Diesen drei Disciplinen muss nun aber eine allgemeine Wissenschaft vorangehen, welche die Mutter aller übrigen Wissenschaften ist, und mit dem Namen der ersten Philosophie, *Philosophia prima*, bezeichnet werden kann. Diese muss solche Grundsätze enthalten, welche nicht das Privateigenthum irgend einer besonderen Wissenschaft, sondern das Gemeingut mehrerer Wissenschaften zugleich sind. Ein solcher allgemeiner Grundsatz ist z. B.: Dinge, die mit einem Dritten übereinstimmen, stimmen mit sich selbst überein; denn er gilt ebensowohl in der Mathematik, als in der Logik, wo er die Grundlage des Syllogismus bildet. (*l. c.*)

Die erste Philosophie hat auch noch in einem besonderen Theile von den relativen oder hinzukommenden Beschaffenheiten der Dinge z. B. der Wenigkeit und Vielheit, der Gleichheit und Ungleichheit, der Möglichkeit und Unmöglichkeit zu handeln. Diese Gegenstände müssen aber ganz anders, als bisher, behandelt und untersucht werden. Bisher hat man

wendeten Eifer als leer und unnütz ansieht, bedenkt nicht, dass von da aus auch die Erkenntniss und Beherrschung des Einzelnen Kraft und Leben gewinnt. (*Augm. Sc.* II, S. 39.) Ein anderer Irrthum ist der, dass man auf die Fundamental-Philosophie u. die Erkenntniss der allgemeinsten Principien alsbald verzichten zu können meint, sobald man zu einem systematischen Überblick über die Wissenschaft gelangt ist. Dieser Wahn ist dem Fortgang der Erkenntnis höchst abträglich. Nur von hohem Standorte aus lässt sich Ausschau halten; und es ist unmöglich die inneren Zusammenhänge und entlegeneren Teile eines Wissensgebietes zu überblicken, wenn man sich nur auf dem Boden dieser Disciplin selbst hält, und sich nicht einer übergeordneten gleich einer Warte bedient. (A. a. O. I, S. 21.)

z. B. noch nie, so viele Worte man auch über das Viele und Wenige gemacht hat, den Grund zu ermitteln gesucht, warum in der Natur die einen Wesen in so zahlreicher, die anderen in so geringer Menge vorhanden sind. Ebensowenig wurde je bei der Materie von der Aehnlichkeit und Verschiedenheit ein genügender Grund angeführt, warum die Natur beständig zwischen verschiedene Arten gewisse Mittelwesen einschiebt, die von beiden etwas an sich haben. Diese Gegenstände dürfen also nicht logisch, sondern müssen physisch betrachtet und untersucht werden. (*l. c.* u. V. 4.)

Die Naturphilosophie und ihre Theile sind bereits dargestellt worden; die natürliche Theologie oder die Philosophie von Gott bestimmt Bacon im gewöhnlichen Sinne, nämlich als die Erkenntniss Gottes aus der natürlichen Vernunft und Betrachtung der Welt, als welche uns seine Attribute, wie Allmacht, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit, Anbetungswürdigkeit hinlänglich offenbaren. Es ist also nur noch übrig die Philosophie vom Menschen und die Angabe ihrer besonderen Zweige. (*l. c. Sc.* IV.)

Die Philosophie vom Menschen betrachtet diesen entweder im isolirten Zustande, oder in der Verbindung (*segregatum aut conjugatum*) und ist so entweder Philosophie des Menschen, *philosophia humanitatis*, oder Philosophie des Staates, *philosophia civilis*. Beiden voran geht eine allgemeine Wissenschaft, nämlich die von der Natur und dem Stande des Menschen (*de natura et statu hominis*), welche wieder in zwei besondere Wissenschaften, als ihre Theile, zerfällt: in die Wissenschaft von der ungetheilten Natur (*natura hominis indivisa*) oder der Person des Menschen, welche hauptsächlich ebensowohl von dem Elend, als den ausgezeichneten Eigenschaften oder Vorzügen des Menschen handelt (*de miseriis humani generis et praerogativis sive excellentiis*), und in die Wissenschaft von dem Bündnisse oder der Gemeinschaft der Seele mit dem Leibe (*de foedere sive de communi vinculo animae et corporis*), welche theils betrachtet, wie sich Leib und Seele gegenseitig offenbaren, d. h. wie die Seele aus der Beschaffenheit und Gestalt des Leibes, und umgekehrt der Leib aus den Eigen-

schaften der Seele beurtheilt und erkannt wird, und so die Lehre von der Anzeigung oder den Zeichen ist (*de indicatione*), theils aber davon handelt, wie Leib und Seele gegenseitig auf einander einwirken, und daher die besondere Lehre von den Eindrücken (*de impressione*) bildet.

Die Philosophie vom Menschen im isolirten Zustande aber besteht aus eben so vielen Theilen als der Mensch, also aus Wissenschaften, die sich mit der Seele und dem Körper beschäftigen. *De Augm. Sc.* IV. 1. Die Wissenschaft vom Körper besteht aus eben so vielen Theilen, als es Güter des Menschen giebt, folglich aus der Medicin, die die Gesundheit, aus der Kosmetik, welche die Schönheit, aus der Athletik, welche die Stärke, und der Vergnügungskunst (*voluptuaria*), welche das Vergnügen zu ihrem Gegenstande hat. (*l. c. c.* 2.)

Die Wissenschaft von der Seele handelt theils von der Substanz und den Fähigkeiten der Seele, theils von dem Gebrauch und den Gegenständen ihrer Fähigkeiten (*c.* 3.). Der letztere Theil enthält die Logik und Ethik. Die Logik selbst aber besteht aus vier Theilen, aus der Kunst der Untersuchung oder Erfindung (*ars inquisitionis seu inventionis*), der Kunst der Prüfung oder Beurtheilung (*ars examinis seu judicii*), der Aufbewahrung im Gedächtniss (*ars custodiae seu memoriae*), endlich aus der Kunst des Vortrags oder Unterrichts (*ars elocutionis seu traditionis*). (*l. c. Lib.* V. *c.* 1.) Die Ethik zerfällt in die Lehre vom Ideale oder der Idee des Guten, oder der moralischen Glückseligkeit (*de exemplari sive imagine boni*) und die Lehre von der Leitung und Kultur des Gemüths (*de regimine et cultura animi, georgica animi*). (*l. c* VII. *c.* 1 – 8.)

Die Philosophie, die den Menschen in der Verbindung oder Gesellschaft betrachtet, die *philosophia civilis*, begreift in sich die Lehre vom Umgang, von den Geschäften, vom Staate und dessen Verwaltung. (*l. c. Lib.* VIII.)

23. Bacon's Verhältniss zum Christenthum.

Den Schluss in der Bacon'schen Encyklopädie der Künste und Wissenschaften bildet die „heilige“ oder „inspirirte Theologie.“ Bacon bezeichnet sie als den Hafen, den Ruhe-

sitz und Culminationspunkt des menschlichen Geistes; denn hier stütze sich der Geist nicht wie ausserdem auf das Zeugniss der Sinne, welche von den materiellen Dingen in Bewegung gesetzt werden, sondern auf das Zeugniss einer geistigen Substanz, die ein weit edleres Wesen sei, als eine körperliche Substanz. Aber der Gegenstand dieser Wissenschaft ist keine Sache der Vernunft, sondern des Glaubens. „Wie wir," sagt Bacon *De Augm. Sc.* IX., „dem göttlichen Gesetz ungeachtet des Widerstrebens unseres Willens gehorchen müssen, so müssen wir dem Worte Gottes ungeachtet des Widerstrebens unserer Vernunft glauben. Je absurder und unglaublicher ein göttliches Mysterium uns erscheint, desto grössere Ehre erweisen wir Gott, wenn wir es glauben." Die grosse Reform, die Bacon im Schilde führt, erstreckt sich daher nur auf die Philosophie, nicht auf die Theologie, auf die weltlichen, materiellen, nicht auf die göttlichen, geistigen Dinge. Er beginnt seine Reform ausdrücklich mit dem Gebete an die Gottheit, sie möge verhindern, dass sein Unternehmen keine üblen Folgen für die Religion habe, dass nicht die Menschen die Grenzen desselben verkennen, nicht das Licht, das er in der Natur anzünde, zur Beleuchtung der Glaubensgeheimnisse anwenden und dadurch sie profaniren und zweifelhaft machen. Wegen dieser seiner frommen Gesinnungen und Gedanken gilt Bacon für das Muster eines christlichen Naturforschers. Man lese De Luc's schon oben angeführten *Précis de la Philosophie de Bacon* und die gleichfalls schon erwähnte Schrift: *Le Christianisme de Fr. Bacon ou Pensées et sentimens de ce grand homme sur la Religion.* Beide Schriften haben den Zweck, im Gegensatz zu den französischen Empiristen und Atheisten, welche Bacon zu ihrem Anführer machten, sein religiöses oder christliches Wesen hervorzuheben.

Allerdings hatten diese Schriftsteller Recht, wenn sie den Unterschied Bacon's von den französischen Empiristen und Atheisten hervorhoben; aber ebenso Recht hatten diese, wenn sie ihn mit sich identificirten. Bacon ist ein dualistisches, widerspruchvolles Wesen. Er ist unstreitig ein frommer, gläubiger, ja recht- und vollgläubiger Christ; und doch ist er

zugleich nicht gläubig, nicht Christ. Seine Gebete, sein Glaubensbekenntniss, seine Bibelcitate, sein letztes Buch *De Augmentis Scientiarum*, seine übrigen in seinen Werken zerstreuten religiösen Gedanken sind wohl schöne Zeugnisse und Producte seines Christentums; aber sein Hauptwerk, seine Physik, sein *Organum Novum* ist das Product und Zeugniss eines unchristlichen, ja dem Wesen des Christenthums geradezu widersprechenden Geistes.

Was ist Bacon's Haupttendenz? Die Natur aus der Natur zu erkennen, die Natur durch sich selbst zu fassen, die Natur unentstellt durch Einmischungen des menschlichen Geistes oder Wesens überhaupt ans Licht zu ziehen. Das Experiment oder Instrument, dessen Nothwendigkeit Bacon so hervorhebt, hat eben keinen anderen Zweck, als die Natur nicht aus ihren unmittelbaren Beziehungen und Wirkungen auf den Menschen und seine Sinne*, sondern aus ihren Beziehungen und Wirkungen auf sich selbst kennen zu lernen, so dass, wie er sagt, der Sinn nur über das Experiment, das Experiment aber über den Gegenstand urtheilt. Wenn ich z. B. die warme Hand in laues Wasser stecke, so behauptet mein Gefühlssinn kategorisch: das Wasser ist kalt, aber mein Auge belehrt mich vermittelst des Thermometers von dem Gegentheil. Mein Urtheil über die Temperatur des Wassers stützt sich daher jetzt auf die Wirkung, welche dasselbe auf das Quecksilber äussert; ich bin nur Zuschauer, habe aber eben deswegen ein objectives Urtheil.

Die Natur ist aber ein physisches, sinnliches, materielles

---

* Ich war gerade an diesem Abschnitt, als ich die Kritik Haym's über mich erhielt. Ich bemerke dem Verfasser, dass die Natur, die ich in dem von ihm so sehr beanstandeten § 48 des „Wesen der Religion“ im Auge und Sinne hatte, bereits seit Bacon kein „Abstractum“ mehr ist, sondern Existenz hat, und verweise zugleich auf § 7 der Grundsätze der Philos. (II. B. S. 249). Doch das Nähere hierüber vielleicht bei einer anderen Gelegenheit. Hier sei Bacon, dessen hohe und originale Bedeutung übrigens noch heute den spekulativen Philosophen ein Räthsel ist, mein Fürsprecher. — [Die hier von Feuerbach erwähnte Absicht gelangte zur Ausführung in seiner „Entgegnung an *R. Haym*“ vom Jahre 1848, veröffentlicht im V. Band der Zeitschrift „Die Epigonen.“ S. Band VII dieser Ausgabe S. 506. D. H.]

Wesen. Die Natur folglich auf eine ihrem Wesen adäquate Weise, also durch sinnliche, physische, materielle Mittel zu erkennen, ist Bacon's Haupttendenz. Aber eben diese sinnliche, physische Tendenz steht im directen Widerspruch mit dem Wesen oder Geiste des Christenthums. Das Christenthum lehrt, dass Gott ein Geist ist, dass dieser Geist durch das Wort oder den Gedanken die Welt erschaffen und dass unter allen erschaffenen Wesen der Mensch allein wegen seines Geistes das Ebenbild Gottes sei. Wenn aber der Geist, der Gedanke, das Wort, der Schöpfer der Natur ist, wie kann Bacon als Christ dem Aristoteles und Plato darüber einen Vorwurf machen, dass sie aus Worten, Kategorien, Ideen die Welt construirten? Waren sie nicht gerade hierin Vorläufer des Christenthums? Warum soll das Ebenbild nicht in Gedanken thun, was das Urbild in Wirklichkeit thut? Warum nicht das Princip des Seins das Princip des Erkennens sein? Warum nicht der Geist das Prius der Natur subjectiv, in der Erkenntniss sein, wenn er es in Wirklichkeit ist? Ist nicht dieser Gang der göttlichen Ordnung der Dinge gemäss? Wie kann also Bacon als Christ den entgegengesetzten Weg, den Weg der Induction, der das Geistige aus dem Sinnlichen entspringen lässt, einschlagen und als den wahren Weg anpreisen? Führt dieser Weg nicht nothwendig zum Sensualismus, Materialismus, Atheismus? Komme ich nicht auf diesem Wege unvermeidlich dahin, das Materielle, Sinnliche als das Erste, Unmittelbare, Unableitbare zu fassen und auszusprechen? Hat nicht schon Bacon selbst behauptet, dass es in der Natur Unverursachtes, *Incausabilia,* eine Grenze der Ursachen gebe; dass es thöricht sei, wenn man an die letzte, positive Ursache oder Materie, sie sei nun wie und welche sie wolle, gekommen sei, noch weiter nach einer Ursache zu fragen? Wie nahe liegt der Schritt, die Schöpfung dieser natürlichen Ursache oder Materie aus Nichts, d. h. aus dem Gedanken oder Willen, die Bacon selbst als eine übernatürliche, unbegreifliche, geoffenbarte Lehre bezeichnet, zu verwerfen und bei der Natur allein stehen zu bleiben? Und was heisst denn der Satz: Gott, der Geist, hat die Natur oder Welt aus Nichts erschaffen,

anders als: die Welt oder Natur ist Nichts für den Geist? Wie kann also Bacon das, was für das Urbild des menschlichen Geistes, folglich für diesen selbst Nichts ist, zum wesentlichen Gegenstand desselben machen, zu dem Gegenstand, von dessen Erkenntniss allein das Wohl des Menschengeschlechts abhänge? Bacon sagt: „Wer den materiellen Himmel und die Erde in dem Worte Gottes sucht, in dem Worte, von dem es heisst: Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen, der sucht unbesonnener Weise die vergänglichen Dinge unter den ewigen; und wenn es wahr ist, dass der, welcher die Theologie, d. h. die Wissenschaft der geoffenbarten Dinge, in der Philosophie suchte, gerade so verfahren würde, wie ein Mensch, welcher die Lebenden unter den Todten suchte, so ist es nicht weniger wahr, dass der, welcher im Gegentheil die Philosophie in der Theologie suchte, dem gleicht, der die Todten unter den Lebenden suchte.“ Wie kann aber der Geist, wenn er die Wahl zwischen Lebenden und Todten, zwischen Ewigem und Vergänglichen hat, sich auf dieses concentriren? Wird er nicht nothwendig das Vergängliche mit Verachtung wegwerfen, um sich nur dem Ewigen zu widmen? Wie kann also Bacon als Christ die Meinung, dass der Geist sich von seiner Würde etwas vergebe, wenn er sich mit den besonderen, sinnlichen, in die Materie versenkten Dingen beschäftige, als ein verwerfliches Vorurtheil bezeichnen? Ist nicht der Geist, wie er selbst sagt, ewig, unsterblich? Wie kann er also mit vergänglichen Dingen, mit Dingen, die unter seiner Würde sind, sich abgeben? Ist nicht der einzige seiner würdige Gegenstand Gott oder, was ziemlich eins ist, Er selbst? Und wie kann Bacon die Meinung, dass dem menschlichen Geiste die Wahrheit eingeboren sei, dass die Sinne nur die Function hätten, den Geist zu erregen, aber nicht zu unterrichten, als eine thörichte dünkelhafte Einbildung bezeichnen? Findet sie nicht ihren Grund oder wenigstens ihre Bestätigung und Rechtfertigung in der Lehre, dass der menschliche Geist das Ab- oder Ebenbild Gottes, also das Ebenbild des höchsten, wahren Wesens sei? Hat denn nicht der Mensch in der

Gottähnlichkeit seines Geistes einzig die Quelle der Wahrheit? Wie soll er sie also ausser sich suchen? Bacon sagt, dass die Natur nicht den Willen, sondern nur die Macht Gottes offenbare, dass sie wohl zur Widerlegung des Atheismus, aber nicht zur Begründung der Religion hinreiche, dass sie also nichts Positives von Gott aussage, ja dass man eigentlich, streng genommen, von der Natur auf Gott nicht schliessen könne, denn zwischen dem materiellen Wesen der Natur und dem geistigen Wesen Gottes sei keine Analogie, keine Aehnlichkeit. Gott sei nur sich selbst gleich, und die Natur oder Welt nicht, wie die Alten sagten, das Bild, sondern das Werk Gottes; der Mensch aber nicht, wie gleichfalls die Alten sagten, das Bild der Welt, sondern Gottes*. Wie kann also Bacon als Christ dem Gottesbild zumuthen, dass es die Schleussen der profanen Sinne öffnen, sich in den Koth der gottlosen Materie versenken solle? Heisst das nicht, das Licht unter den Scheffel stellen? Stimmt aber das mit den Lehren und Geboten des Christenthums überein? Nein! es widerspricht dem Christenthum. Bacon hebt auf dem Gebiete der Physik, der Naturwissenschaft, die Wahrheit und Giltigkeit des Christenthums auf. Nichts hat die Menschheit mehr von der Natur abgezogen, als das Christenthum; nichts mehr die Gesinnungen und Vorurtheile erzeugt oder doch genährt, die Bacon für die grössten Hindernisse des Naturstudiums erklärt. Indem er daher diese Hindernisse beseitigt, beseitigt er indirect das Christenthum selbst. Aber natürlich nur als Physiker, als naturwissenschaftlicher Reformator; denn ausserdem und nebenbei ist er Christ *comme il faut*.

---

* Diese Stellen stehen *De Augm. Sc.* III. 2. et I. *Imp. Phil. de Interp. Nat.* S. XII. *Cog. et Visa.*

II.

Thomas Hobbes.

24. Uebergang von Bacon zu Hobbes.

Mit der Erfahrung, der Wahrnehmung der sinnlichen Wirklichkeit, die Bacon als den wahren Weg zur Erkenntniss anpries, wurde das, was wir überhaupt das Materielle, Sinnliche oder Erscheinende nennen, das Ziel und wesentliche Object des Geistes; ganz im Gegensatze gegen jenes innerlich religiöse und metaphysische Leben des Mittelalters, wo der Geist jenseits der Natur, jenseits der gegenwärtigen, sinnlichen Wirklichkeit einerseits in die Anschauung des göttlichen Wesens, wie im Mysticismus, andererseits in die Betrachtung der abstracten Bestimmungen des Wesens überhaupt, wie in der scholastischen Metaphysik vertieft war. Der Geist, der nur das und nur so ist, was und wie sein Object ist, wurde nunmehr selbst sinnlich und materialistisch. Wie der Mensch, wenn er aus der Schule, wo er entfernt vom Leben, in der Zucht unter strengen Regeln und Gesetzen gehalten wird, heraustritt, jetzt im Bewusstsein oder Gefühle seiner Selbständigkeit sich in das Leben hineinwirft; so wurde der menschliche Geist, als er das Gymnasium des Mittelalters verliess, und, befreit von der Zucht der Kirche und dem Formenwesen der alten Metaphysik, auf die Universität der neueren Zeit zog, jetzt, in der Absonderung von allem Höheren und Uebersinnlichen, gleichsam vom Rausche der Sinnlichkeit ergriffen, in den Materialismus hinuntergerissen und seiner selbst entleert.

Diese Geistesentleerung zeigt sich zuerst in der Form eines Systems des Empirismus und Materialismus in Hobbes,

der Unmögliches wollte, nämlich die Empirie als Philosophie selbst aussprechen und geltend machen*, dessen ungeachtet aber unstreitig einer der interessantesten und geistreichsten Materialisten der neueren Zeit ist. Wie die Philosophie oder richtiger der Materialismus Hobbes' nichts Ursprüngliches, nichts Unbedingtes und Absolutes, nichts aus sich selbst Bestimmendes und Bewegendes zum Inhalt und Object hat; so ist auch der Form nach seine Philosophie oder sein System (wenn man überhaupt diese Worte bei Hobbes anwenden darf) kein System, sondern eine Gedankenmaschine; sein Denken reiner Mechanismus, ebenso äusserlich, so locker zusammengehalten, wie eine Maschine, deren Theile trotz ihres Zusammenhangs ein unlebendiges, einheitsloses Aussereinander bleiben; ebenso langweilig, einförmig, trocken, wie eine mechanische Operation, so indifferent und blind, wie der Zufall oder die äusserliche, mechanische Nothwendigkeit, indem er gleichgiltig gegen den differenten, specifischen Inhalt der Dinge Alles nivellirt, d.i. ohne Unterscheidung, ja mit der Negation der

* Allerdings ist es ein Widerspruch, die Empirie, wenigstens die rohe, unausgebildete, unvollendete Empirie, als Philosophie aussprechen zu wollen. „Wird denn aber je die Empirie fertig, verläuft sie sich nicht ins Unendliche?" Aber, frage ich dagegen, wird denn je die Philosophie fertig? Für sich freilich ist der Philosoph fertig, seine Bestimmungen gelten ihm für die absoluten, adäquaten, letzten, schlechthin nothwendigen und allgemeinen; aber sind sie es auch für die Anderen, für die Zukünftigen? Mit Nichten; das „absolute Wissen" jeder Philosophie erweist sich mit der Zeit als endliches Wissen, ihr Allgemeines als Particuläres, ihr absolut Nothwendiges als nur zeitlich, historisch Nothwendiges. Und die Philosophie wird so lange ins Unendliche verlaufen, so lange es einen empirischen Verlauf ins Unendliche giebt, d. h. so lange als Zeiten auf Zeiten, Menschen auf Menschen folgen. Die Vorwürfe, die die speculative Philosophie dem Empirismus macht, treffen daher sie selbst. Uebrigens ist der Hobbes'sche, überhaupt moderne Empirismus keineswegs der absolute, sondern ein endlicher, beschränkter Empirismus; denn überall macht er bestimmte Erscheinungen zum absoluten Wesen. So macht Hobbes das Rechnen zum Wesen des Denkens, so die Erscheinung des Menschen im Bürgerkrieg zum ursprünglichen Wesen des Menschen. Im Leviathan c. 13 führt er selbst ausdrücklich den Bürgerkrieg als ein Beispiel von dem Naturstand des Menschen an. (1847.)

Differenz bestimmte Gesetze oder Kategorien, die nur innerhalb der beschränkten, untergeordneten Sphäre bestimmter Objecte gelten, die Gesetze des endlichen oder äusserlichen Mechanismus, auf alle Objecte ausdehnt. Der logische Begriff, der den Empirismus oder Materialismus des Hobbes, wie der späteren Empiristen beherrscht, ist daher, weil er eine Verneinung alles Substanziellen und Unbedingten ist, allein der Begriff der Relativität oder Bedingtheit. Denn selbst der Geist ist in ihm kein Ursprüngliches, von sich selbst Anfangendes, Erstes, sondern ein lediglich Gesetztes und Bedingtes*; alle seine Erkenntnisse und Begriffe entspringen aus den Bildern und Vorstellungen der Sinne, diese aber sind Wirkungen der Bewegungen zwischen den Organen und der einwirkenden Objecte, diese Bewegung der einwirkenden Objecte ist selbst wieder eine von einer anderen bedingte, diese letztere wieder und so fort bis ins Unendliche; denn im Begriffe der mechanischen Bewegung liegt nicht der Begriff der Ursprünglichkeit, des Selbstanfangs, sondern der der Bedingtheit. Der Empirismus hat daher keinen Anfang, keine Mitte, kein Ende, d. h. überhaupt kein Princip; denn er hat keine substanziellen Begriffe zu seinem Princip, sondern wie sein Object, so sind seine Begriffe selbst relativ, bedingt; er ist und kann daher nie sein ein System, wenn auch äusserlich consequent, ist er doch innerlich halt- und zusammenhangslos.

Aber gerade in dieser Entleerung und Entäusserung des Geistes, in dieser excentrischen Materialität des Denkens liegt das Interessante und historisch Bedeutsame des Hobbes'schen Systems, liegt seine Nothwendigkeit, sein Zusammenhang mit der Geschichte der neueren Zeit und in diesem seine Rechtfertigung und Würdigung. Denn es war ganz in der Ordnung, dass der menschliche Geist, als er aus den engen und dumpfen Klosterschulen des Mittelalters, aus dem beschränkten Kreise seiner früheren Eingezogenheit und Abgeschiedenheit von dem Leben und der Welt in das freie Universitätsleben der neueren

* Der Geist ist nichts anderes, sagt Hobbes in seinen Einwürfen gegen Descartes, als eine Bewegung in gewissen Theilen des organischen Körpers.

Zeit überging, in das entgegengesetzte Extrem verfiel, und alles Ideale, Uebersinnliche, alle Metaphysik, jetzt als ein Nichtiges verwarf. Der Empirismus und Materialismus ist im Lebenslauf des denkenden Geistes, was im Lebensgang des Einzelnen die Periode ist, wo er von der Höhe seiner ersten, noch rein subjectiven, durch keine Erfahrung begründeten idealen Anschauungen in die Fluthen des sinnlichen Lebens sich hinabstürzt. Erst der Idealismus, welcher aus den Zerstreuungen dieser erfahrungsreichen Periode zurückkehrt, ist bewährter, seiner selbst gewisser Idealismus. Daher wurde auch der abstracte, subjective Idealismus der Philosophie Descartes' erst auf der Rückkehr aus dem Empirismus der Engländer in Kant und Fichte, in denen der Geist wieder zu sich selbst kam, sich in sich sammelte, inhaltsreicher, bewährter Idealismus*.

25. Hobbes' Leben.

Thomas Hobbes wurde 1588 geboren zu Malmesbury in der Grafschaft Wilton, wo sein Vater Prediger war. Er

* Gegen die Bedeutung, die hier dem Empirismus und Materialismus gegeben wird, wird man wohl nicht einwenden, dass ja auch die Materialisten zum Theil vom Sinnlichen als einem blossen Scheine, wie Hobbes von der *great deception of sense*, sprechen, die Realität der Sinnenvorstellungen aufheben; denn der Idealismus, wie er sich innerhalb des Empirismus findet, ist selbst Materialismus. Auch ist wohl zu merken, dass hier der Empirismus überhaupt nach seinem allgemeinen Begriff bezeichnet wird. Hobbes ist ein ganz abstracter Materialist, d. h. der Begriff, der seine Philosophie beherrscht, ist der Begriff der blossen Materie, des blossen Körpers, oder richtiger des abstracten, mathematischen Körpers, dessen wesentliche Bestimmung allein die Quantität ist. Dieser reine gedankenhelle Körper ist das Substanzielle in seiner Philosophie. In dieser Reinheit und Abstraktion ist er aber die Negativität und Idealität aller sinnlichen Accidenzen, d. i. aller Qualität; d. h. ist nur die durch den Gedanken allein wahrnehmbare Beschaffenheit, die ganz abstracte Qualität, die Quantität, die substanzielle Bestimmung des Körpers; bei späteren Materialisten dagegen, besonders den französischen, ist der Begriff, der sie beherrscht, der der sinnlichen Materie, des sinnlichen Körpers, die Versenkung in die abstracte Körperlichkeit der Materialität ist bei ihnen zur Versenkung in die Sinnlichkeit, in das Wesen der sinnlichen Vorstellung und Empfindung geworden.

verrieth frühzeitig lebhaften Geist, und bezog daher schon im zarten Jünglingsalter die Universität Oxford, wo damals noch die scholastisch aristotelische Philosophie herrschte. Mehr als die Schule trug zur Entwickelung seiner Geistesrichtung eine Reise nach Frankreich und Italien bei, wo er durch die Bekanntschaft und den Umgang mit den Gelehrten dieser Länder zu eigenem Nachdenken und zum Zweifel an der Nützlichkeit und dem Werthe der bestehenden Schulweisheit erwachte. Nach der Rückkehr in sein Vaterland warf er daher mit Ekel und Widerwillen die damalige Metaphysik, Logik und Physik weg, weil sie für das Leben unbrauchbar und durch die Erfahrung nicht begründet wären, und las dafür fleissig die griechischen und lateinischen Philosophen, Dichter und Geschichtschreiber, von denen er den Thukydides selbst ins Englische übersetzte. Obgleich sein Hass gegen die Schulweisheit durch diese Lektüre nur noch stärker wurde, so hatte er doch sich selbst noch keine bestimmte philosophische Methode oder Anschauung angeeignet, sondern huldigte dem Eklekticismus, zu dem ihm ebensowohl eigene Neigung, als der freundschaftliche Umgang mit Bacon brachte, der von ihm rühmte, dass keiner mit solcher Leichtigkeit, wie er, in seine Gedanken eingehe. Auf einer zweiten Reise aber überzeugte er sich durch die Lektüre des Euklides, dessen Studium er erst begann, als er schon über 40 Jahre alt war, von der Nützlichkeit und Zweckmässigkeit der mathematischen Methode und ihrer Anwendung auf die Philosophie. Eine dritte Reise durch Italien und Frankreich wurde für ihn durch seine Bekanntschaft mit Galilei, Peter Gassendi und Mersenne, und das Interesse, das er jetzt an der Physik nahm, von noch grösserer Wichtigkeit. Nach der Rückkehr in sein Vaterland, im Jahre 1637, veranlassten ihn jedoch die dortigen Volksbewegungen, sich zunächst hauptsächlich auf die Politik zu legen, in der Absicht, von der Philosophie her ein Heilmittel gegen die demokratischen Tendenzen in seinem Vaterlande zu gewinnen. Dem Elend des Bürgerkrieges zu entgehen, verliess er England und begab sich wieder nach Paris, wo er in vertrauter Freundschaft besonders mit Gassendi

lebte, und auch mit Descartes durch die Vermittelung Mersenne's bekannt wurde. Hier liess er aus Theilnahme an dem Schicksal seines Vaterlandes, um die Rechte des Königs und die Nothwendigkeit einer unumschränkten obersten Gewalt zur Erhaltung des Friedens zu erweisen, sein Buch *De Cive* in wenigen Exemplaren drucken, das dann 1647 zu Amsterdam mit Noten vermehrt von Neuem herauskam.

Die politischen Grundsätze, die Hobbes in dieser Schrift aussprach, bildeten daher auch den schneidensten Gegensatz zu den demokratischen und revolutionären Principien, die zu seiner Zeit in England herrschten. Während dort die Demokratie das monarchische Moment aus dem Staate ausschied, Alles nur in das Volk concentrirend, macht er dagegen jenes Moment zum einzigen, ausschliesslichen Princip des Staates, fasst es sogar als den Staat selbst auf, und bildet so aus seinem Staate einen Kopf ohne Körper*.

Von Paris begab sich Hobbes wieder in sein Vaterland zurück, wo er sich jedoch keiner politischen Partei anschloss, sondern nur in der Verbindung mit Gelehrten, wie Harvey, Selden, Cowley, lebte, und sich mit der Ausarbeitung seiner Philosophie beschäftigte.

Hobbes machte sich durch seine Schriften, besonders seine Schrift *de Cive* und seinen Leviathan, die sogar noch nach seinem Tode von der Universität Oxford zum Feuer verdammt wurden, eine Menge nicht nur wissenschaftliche, sondern auch persönliche Feinde. „Es streiten mit mir," schreibt er

---

* Villemain äussert sich in seiner *Histoire de Cromwell*, P. II, über Hobbes sowohl in politischer als religiöser Hinsicht also: *C'etoit dans le spectacle de la révolution Anglaise, qu'il avait surtout puisé l'amour du despotisme, le mépris de la religion, profanée par tant de folies, et ce culte honteux de la fatalité et de la force, auquel il a reduit toutes les croyances et tous les droits. Embrassant le pouvoir absolu par haine pour les fureurs populaires, se réfugiant dans l'athéisme pour échapper aux absurdités des sectes, ce philosophe incrédule avait été l'un des hommes les plus dévoués à l'autorité royale et l'un des plus ardents ennemis de toute réforme politique etc.*

selbst an Samuel Sorbière, „die Mathematiker" — er hatte sie durch seine Kritik der Mathematik gegen sich aufgebracht —; „es streiten mit mir viele Politiker und der Klerus über das Recht des Königs. Ein Theil des Klerus zwang mich, aus England nach Frankreich zu flüchten und ein anderer Theil des Klerus zwang mich wieder aus Frankreich nach England zu flüchten." Aber auch hier liess ihm die Geistlichkeit keine Ruhe, indem sie ihn der Ketzerei und selbst des Atheismus beschuldigte. Seine letzten Schriften waren eine Uebersetzung des Homer, ein Dialog über den Bürgerkrieg in England, der übrigens ohne sein Wissen veröffentlicht wurde, ein physiologisches Dekameron oder zehn Bücher von der Naturphilosophie, endlich eine Streitschrift über die Nothwendigkeit und Freiheit der menschlichen Handlungen.

Hobbes hatte das Glück, bis an sein Lebensende die Kraft seines Geistes und seiner Sinne ungeschwächt zu behalten. Sein Tod erfolgte 1679 im 91. Jahre seines Lebens, das er im Cölibate zugebracht hatte, den er für den dem Studium der Philosophie angemessensten Stand hielt, ob er gleich in seinen jüngeren Jahren nichts weniger als ein Weiberfeind war.

Hobbes las nur sehr gute und eben darum sehr wenige Bücher. Ja, er pflegte oft zu sagen, wenn er so viel über den Büchern gelegen wäre, wie andere Gelehrte, so wäre er ebenso unwissend wie sie geblieben.

Die für die Geschichte der Philosophie wichtigsten seiner Schriften, welche von ihm selbst theils in englischer, theils in lateinischer Sprache verfasst und herausgegeben wurden, sind: die Elemente der Philosophie in drei Theilen, Naturphilosophie, Anthropologie und Staatslehre behandelnd; der Leviathan, in welchem er nicht nur seine ethischen und politischen Ideen aufs eingehendste entwickelt, sondern namentlich auch seine Ansichten über das Verhältniss zwischen Kirche und Staat, Theologie und Philosophie ausspricht; endlich einige Abhandlungen über Freiheit und Nothwendigkeit, welche das Problem der Willensfreiheit psychologisch

untersuchen und in streng deterministischem Sinne lösen. Eine lateinische Gesammtausgabe seiner Schriften, in welcher neben den erwähnten noch eine Reihe mathematischer und physikalischer Arbeiten enthalten, hat er selbst noch im Jahre 1668 zu Amsterdam veranstaltet. Die Hauptquelle für sein Leben ist die Biographie seines Freundes Aubry.*

26. Hobbes' Gedanken über die Philosophie, ihre Materie, Form und Eintheilung.

Object der Philosophie ist jeder Körper, der als irgendwie entstanden vorgestellt, und irgendwie verglichen werden kann, d. i. Alles, was zusammengesetzt und aufgelöst werden kann, was eine Entstehung oder Eigenschaft hat. Was daher unentstanden ist oder keine Beschaffenheit hat, ist nicht Gegenstand der Philosophie; denn sie beschäftigt sich damit allein, die Eigenschaften aus der Ursache oder die Ursache aus den Eigenschaften zu erkennen Die Philosophie als blosse Körperlehre schliesst daher von sich die Theologie aus, die Lehre von der Natur und den Eigenschaften Gottes, als des Ewigen, Unerzeugten, Unbegreiflichen, kurz Alles, was nicht Körper oder Körperbeschaffenheit ist. (*Logic. c.* 1. § 8.)

---

* Sie steht in dem von Radulph Bathurst herausgegebenen Werk: *Thomae Hobbesii Angli Malmesburiensis Vita,* 1681. Neuerdings hat Molesworth die sämmtlichen Werke in englischer Sprache herausgegeben, 11 Bände 1839—1845. Im elften Bande ein Index. Die Anordnung dort ist eine theilweise andere als in der ursprünglichen Lateinausgabe. Die einzelnen Theile der „Elemente" liegen in verschiedenen Redactionen vor; aber die geistige Haltung ist im Wesentlichen unverändert geblieben. Ueberdies hat Molesworth auch einen Neudruck der von Hobbes selbst ursprünglich lateinisch geschriebenen Werke veranstaltet, London 1839—1845. Die wichtigsten Ergebnisse der neueren biographischen Forschung findet man im *Dictionary of National Biography,* Art. Hobbes. Der Verfasser ist G. C. Robertson, welcher auch eine treffliche Darstellung der Philosophie des Hobbes im 10. Bande der von W. Knight herausgegebenen *„Philosophical Classics"* geliefert hat. Vgl. Tönnies in Frommanns Klassikern der Philosophie, II. Band. D. H.

Unendliches ist also nicht Gegenstand der Philosophie. Vom Unendlichen giebt es keine Vorstellung; nicht der Mensch, noch sonst ein endliches Wesen, nur das Unendliche selbst kann vom Unendlichen einen Begriff haben. Alles, was wir wissen, haben wir nur von unseren sinnlichen Vorstellungen oder Bildern. Das Wissen und der Verstand sind selbst weiter nichts, als eine von dem Drucke der äusseren Objecte auf die Organe erregte Bewegung des Gemüthes. Alle unsere Begriffe sind darum nur Begriffe vom Endlichen. Von Gott wissen wir nur soviel, dass er existiert, dass er schlechtweg ist, und in Beziehung auf uns Gott, d. i. König, Herr und Vater ist. (*Phys. c.* 26. § 1 u. *De Cive, c.* 15. § 14.)

Die Philosophie ist daher nichts anderes, als die durch richtiges Denken oder Schliessen erlangte Kenntniss der Wirkungen oder Erscheinungen aus ihren Ursachen und der möglichen Ursachen aus ihren Erscheinungen oder Wirkungen. Sie hat auch keinen anderen Zweck, als dem menschlichen Leben Nutzen und Vortheil zu bringen. (*Log. c.* 1. § 2 u. 6.)

Da die Philosophie blosse Körperlehre ist, es aber zwei von einander verschiedene Gattungen von Körpern giebt, wovon der eine, durch die Natur zusammengefügt, der natürliche Körper, der andere aber, durch den Willen der Menschen vermittels Verträge gemacht, Staat heisst, so sind die Natur- und Staatsphilosophie die zwei Haupttheile der Philosophie. Da aber die Erkenntniss des Staates die Erkenntniss von den Neigungen, Affecten und Sitten der Menschen voraussetzt, so zerfällt die Staatsphilosophie wieder in zwei Theile: nämlich in die Ethik, die von den Neigungen und Sitten, und in die Politik, die von den Pflichten der Bürger handelt. (*l. c.* § 9.)

Die Naturphilosophie aber besteht aus der Ontologie oder *Philosophia prima,* welche von dem allgemeinsten Gegenstand, dem Körper und dessen Accidenzen, der Grösse und Bewegung handelt, der Lehre von den Verhältnissen, der Bewegung und der Grössen (der angewandten Mathematik und Geometrie) und der eigentlichen Physik oder der Lehre

von den Naturerscheinungen (*Leviath. c.* 9 und überhaupt *Sect.* I. *De Corp.*). Voran geht aber als das „Licht der Vernunft“ die Logik*, deren Gegenstand die Zeichen und Merkmale der Gedanken, die Namen oder Worte sind, weil ohne sie sich keine Wissenschaft erwerben lässt und von ihrem richtigen Gebrauch allein die Richtigkeit unseres Denkens und Schliessens abhängt.

Die Thätigkeit der Philosophie, das Denken oder Schliessen, ist nichts weiter, als ein Rechnen. Das Rechnen nämlich besteht in der Erkenntniss der Summe, wenn mehrere Dinge gleichzeitig zu einander hinzugesetzt werden, und des Restes, wenn eines von dem anderen abgezogen worden ist. Alles Denken reducirt sich daher auf die Operationen des Addirens oder Subtrahirens; denn das Rechnen beschränkt sich nicht bloss auf Zahlen, es kann auch die Grösse zur Grösse, die Bewegung zur Bewegung, die Zeit zur Zeit u. s. w. hinzugesetzt, und wieder davon abgezogen werden. (*Log. c.* 1. § 2 u. 3.)

Da das Denken überhaupt nur eine ganz äusserliche Operation ist, nichts weiter als ein Addiren und Subtrahiren, und die Philosophie nur erzeugbare und auflösbare Dinge zu ihrem Objecte hat, so ist sie ganz in dem Sinne, wie die Mathematik, eine demonstrative Wissenschaft, und dieselbe Gewissheit der Beweise, die das Eigenthümliche der Geometrie ausmacht, kann auch in der Philosophie stattfinden, wenn nur die Definitionen (d. i. die ersten Sätze, die Principien der Demonstration) richtig sind. (*l. c. c.* 6 § 16 u. 13.)

Bei den Dingen, die eine Ursache und Entstehung haben, muss daher die Philosophie in der Definition derselben die Ursache oder Entstehungsweise angeben, also z. B. den Kreis definiren, als eine Figur, die aus der Umdrehung einer geraden Linie in der Ebene entsteht, denn der Zweck der Demon-

---

* Vergl. das interessante kurze Vorwort „*Ad Lectorem*“, worin er den genetischen Gang seiner Philosophie nach dem Vorbild der mosaischen Genesis zeichnet.

stration ist die Erkenntniss der Ursachen und Entstehungsweisen der Dinge. (*l. c.*)

Durch diese Demonstration jedoch, die aus ihrer Entstehung eine Materie ableitet, und daher eine Demonstration *a priori* ist, können wir nur die Dinge erkennen, deren Erzeugung von unserer eigenen Willkür abhängt. Die meisten, die Grösse betreffenden Lehrsätze können daher bewiesen werden; denn, da die Ursachen der Eigenschaften, welche die einzelnen Figuren haben, in den Linien liegen, die wir selbst ziehen, und die Entstehung der Figuren also von unserem Willen abhängt; so wird zur Erkenntniss jeder eigenthümlichen Beschaffenheit einer Figur weiter nichts erfordert, als dass wir genau Alles erwägen, was sich aus der Construktion ergiebt, die wir in der Zeichnung der Figur selbst machen. Die Ursachen der natürlichen Dinge aber sind nicht in unserer Gewalt, und überdies noch ihr wichtigster Theil (der Aether nämlich) unsichtbar; bei ihnen können wir daher ihre Eigenschaften nicht aus ihren Ursachen, sondern wir müssen vermittels der Demonstration *a posteriori* aus den Wirkungen und Erscheinungen ihre Ursachen ableiten. Indess, da sich auch die Physik, die Wissenschaft von der Natur, auf die Geometrie, die Grössenlehre stützt, indem die Erkenntniss der Bewegung, die Alles in der Natur bewirkt, die Erkenntniss der Quantität voraussetzt; so giebt es auch in der Physik manche *a priori* demonstrirbare Gegenstände. Die Politik und Ethik dagegen, als die Wissenschaften vom Gerechten und Ungerechten, vom Billigen und Unbilligen, können *a priori* demonstrirt werden, weil wir selbst die Urheber der Verträge und Gesetze sind, welche die Principien und Ursachen des Rechten und Billigen sind; denn ehe es Gesetze und Verträge gab, war weder Recht noch Unrecht*. (*De Homine*, *c.* 10 § 5.)

---

* Die Art, wie Hobbes das Denken und die Demonstration auffasst, ist nicht nur deswegen interessant, weil sie die mechanische Aeusserlichkeit seiner Denkweise deutlich darstellt, sondern auch deswegen, weil in ihr schon die Kantische Ansicht vom Denken enthalten ist, namentlich wie sie Jacobi aussprach und erfasste, dem

Das Eigenthümliche der methodischen Demonstration besteht nun näher darin, dass 1) die ganze Reihe der Schlüsse den Gesetzen des Syllogismus gemäss ist, 2) dass die Prämissen der einzelnen Schlüsse bis auf die ersten Definitionen vorher demonstrirt sind, 3) dass nach den Definitionen der weitere Fortgang in der nämlichen Weise geschieht, in der der Lehrende jedes Einzelne gefunden hat, dass also zuerst die Gegenstände demonstrirt werden, welche den allgemeinsten Definitionen am nächsten liegen, und den Inhalt der Philosophie, welche die erste Philosophie, *Philosophia prima* heisst, ausmachen; hierauf die Gegenstände, welche durch die Bewegung schlechtweg demonstrirt werden können, also die Gegenstände der Geometrie; nach diesen die Dinge, welche durch sichtbare Bewegung, wie Stoss und Zug, bewiesen werden können. Von hieraus wird fortgegangen zur Bewegung der unsichtbaren Theile oder der Veränderung, und zur Lehre vom Sinne und der Einbildungskraft, d. i. zur Physik, und von dieser endlich zur Moral, die die Bewegungen der Seele betrachtet, wie Hoffnung, Begierde, Liebe, Hass, Furcht, worin die ersten Gründe der Pflichten oder Politik enthalten sind. (*Log. c.* 6 § 17.)

27. Kritische Uebersicht der Hobbes'schen Naturphilosophie.

Wie das Denken, die innigste Thätigkeit des Geistes, bei Hobbes weiter nichts ist, als die ganz äusserliche, mechanische Operation des Rechnens; so ist ihm die Natur auch nicht Gegenstand als ein lebendiges Wesen, als Natur, sondern, um einen Ausdruck aus der neueren Philosophie zu nehmen, als ein todtes Object, und seine Naturphilosophie daher nicht Naturphilosophie, sondern nur Körper- und Bewegungs-

---

zufolge das Denken ein äusserlicher Mechanismus ist, sich nur begreifen lässt, was sich construiren lässt, nur das aber construirt werden kann, was man selbst erzeugen, machen kann, und daher ein begreifendes Wissen vom Ewigen, Unendlichen unmöglich ist.

lehre; denn dem, was in der neueren Philosophie Object genannt wurde, entspricht das, was in der früheren Körper oder Materie hiess. Hobbes legt bei seiner Naturphilosophie einzig und allein die mathematische Anschauung zu Grunde. Die Mathematik hat bei ihm nicht wie bei Bacon secundäre, sondern primäre, productive Bedeutung; aus ihr allein erzeugt er, so zu sagen, die Natur. Dem zufolge ist nothwendig das einzig Substanzielle und Wirkliche an der Natur bei ihm der Körper als Körper, lediglich und allein in der Bestimmung der Quantität oder Grösse. Diese ist das einzig wesentliche und reale Prädicat, ohne das der Körper nicht sein, noch vorgestellt werden kann. Und da als das Substanzielle an der Natur lediglich der Körper als Körper zu Grunde gelegt ist, der Körper als solcher aber ein Todtes, ein Gleichgiltiges, ein Auseinandergetrenntsein ist: so kann die Aufhebung dieser Gleichgiltigkeit und Getrenntheit der Körper, eine Aufhebung, durch welche Verbindung und Zusammenhang, und durch diese erst Leben und Bestimmung entsteht, der Körper ein bestimmter Körper, die Grösse eine qualitative wird, nur die Bewegung und zwar die mechanische, in Druck, Stoss, Zug sich äussernde Bewegung sein. Das Princip der Bestimmung ist also die Bewegung. Da aber jede Bewegung bei diesen Voraussetzungen nur eine andere Bewegung zum Grunde hat, diese wieder eine andere und so fort, da das Princip und der Anfang der Bewegung nicht in der Natur, als blossem Körper liegen kann: so ist die Bewegung nur von dem denkenden Subjecte, das sie als eine Thatsache aus der Erfahrung aufgenommen hat, in die Natur hineingetragen, sie ist ihr nicht immanent. Die sinnlichen Qualitäten, welche aus dem mathematischen Körper erst den sinnlichen und empfindlichen, den physikalischen machen, welche die Dinge differenciren und specificiren, und durch diese Besonderung und Unterscheidung Geist und Seele in den Körper hauchen — die sinnlichen Qualitäten sind daher auch, eben weil nur der mathematische Körper, der Körper als Körper, als das Reale und Wirkliche gedacht wird, nothwendig nach Hobbes weiter nichts als wesenlose Acci-

denzen, Producte der Bewegung des einwirkenden Objectes und des rückwirkenden dagegenstrebenden Subjectes, d. i. Erscheinungen, Bilder, Vorstellungen (*Phantasmata*) des empfindenden Subjectes. (*Philos. Prima*, *c.* VII, 20. *Log. c.* VI. 5.)

Es ist allerdings ein hoher und wahrer Gedanke, dass die Bewegung das Princip der Natur ist. Aber wie nach Aristoteles die älteren Naturphilosophen Griechenlands darin fehlten, dass sie ein bestimmtes Element zum Princip der Dinge machten, das eben als ein bestimmtes nicht das allgemeine Princip der so sehr unterschiedlich bestimmten natürlichen Dinge sein kann: so fehlten Hobbes und Descartes, der im Wesentlichen wie Hobbes über die Natur dachte, zwar nicht darin, dass sie die Bewegung zum Princip der Bestimmung und Differenzirung der Materie, und damit zum Princip der Dinge selbst machten; aber wohl darin, dass sie eine besondere, die mechanische, nur mathematisch bestimmbare Bewegung zum allgemeinen Princip erhoben. So lange daher die mathematischen Anschauungen den Geist ausschliesslich beherrschten, konnte keine wahre Anschauung vom Leben, von der Natur der Qualität, dem eigentlich Physikalischen entstehen. Der Mathematiker muss die mechanische Bewegung zum allgemeinen Princip, die Natur zu einer Maschine machen, sonst ist sie ihm nicht mathematisch construirbar. Die Qualität, die gerade die Natur beseelt, das Physikalische, welches das Feuer des Lebens in sie haucht, ist für die quantitative Anschauung der Natur ein Aufgehobenes, Ideelles, ein blosses Accidenz, ein Unreales; und selbst das Leben kommt in ihr nur als Maschine in Betracht, sie mag nun als hydraulische oder sonst wie bezeichnet werden.

28. Hobbes' *Philosophia prima.*

Wenn wir uns von einer Sache nicht ihre Beschaffenheit, sondern nur ihre Existenz ausser unserer Seele vorstellen; so haben wir die Vorstellung oder das Bild des Raums. Der Raum ist daher die Vorstellung einer existirenden Sache lediglich als existirender, d. i. ohne die Vorstellung irgend

eines anderen Accidenz, ausgenommen ihre Existenz ausserhalb der Seele. (*Phil. prima c.* 7. § 2.)

Wie der Körper von seiner Grösse, so lässt auch der bewegte Körper von seiner Bewegung eine Vorstellung in der Seele zurück, nämlich die Vorstellung eines jetzt diesen jetzt einen anderen Raum in ununterbrochener Succession durchlaufenden Körpers. Diese Vorstellung ist die Zeit; die Zeit daher die Vorstellung der Bewegung, in wiefern wir in ihr Succession vorstellen. Nicht ganz richtig nennt daher Aristoteles die Zeit das Maass der Bewegung; denn wir messen die Zeit durch die Bewegung, nicht aber die Bewegung durch die Zeit. (§ 3.)

Körper ist das, was unabhängig von unserer Vorstellung, für sich selbst bestehend, existirt, und mit irgend einem Theile des Raums zusammenfällt, oder mit ihm sich ausdehnt. Körper ist daher das, dem Ausdehnung, Substanzialität und Existenz zukommt. (*c.* 8. § 1.)

Das Accidenz dagegen ist die bestimmte Art und Weise, wie wir den Körper vorstellen. Das Accidenz ist wohl, wie man sich auszudrücken pflegt, in dem Körper, aber nicht so wie ein Theil im Ganzen; denn sonst wäre das Accidenz ein Körper; sondern so, wie die Grösse oder Ruhe oder Bewegung in dem ist, was gross ist, was ruht, was sich bewegt. Die Accidenzen, die nicht allen Körpern gemein, sondern nur einigen eigen sind, können untergehen, ohne dass der Körper untergeht. Aber ohne Ausdehnung oder Figur kann der Körper weder sein, noch vorgestellt werden. (§ 3.)

Die Ausdehnung des Körpers ist dasselbe wie seine Grösse, oder das, was einige den wirklichen Raum (*spatium reale*) nennen. Diese Grösse aber hängt nicht von unserer Vorstellung ab, wie der imaginäre Raum; denn die Grösse ist die Ursache von diesem, sie ist das Accidenz eines ausser der Seele existirenden Körpers, er ein Accidenz der Seele. (§ 4.)

Der Raum (nämlich der Raum der Vorstellung, der imaginäre Raum), der mit der Grösse eines Körpers zusammen-

fällt, heisst der Ort dieses Körpers, und der Körper selbst örtlich. Der Ort ist aber unterschieden von der Grösse, denn der Körper behält immer dieselbe Grösse, aber nicht denselben Ort. Der Ort ist nur die Vorstellung irgend eines Körpers von dieser oder jener Grösse und Gestalt, die Grösse aber sein eigenthümliches Accidenz; der Ort nur die eingebildete Ausdehnung, die Grösse die wirkliche Ausdehnung oder ein Ausgedehntes. (§ 5.)

Die Bewegung ist die continuirliche Verneinung oder Verlassung eines Orts und die Erlangung eines anderen. Die Bewegung kann nur in der Zeit vorgestellt werden. Denn, da die Zeit die Vorstellung der Bewegung ist, so hiesse die Bewegung nicht in der Zeit vorstellen, so viel als die Bewegung ohne die Vorstellung der Bewegung vorstellen. (§ 10.)

Ein Körper ruht, wenn er eine Zeit lang an denselben Orten ist. Was sich bewegt, das ist nie an einem bestimmten Orte, auch nur die geringste Zeit lang; dasselbe hat sich bewegt, denn es ist jetzt an einem anderen Orte, als es früher war, und wird sich bewegen, denn es verlässt den Ort, wo es ist, und wird daher einen anderen erlangen. In jedem Theile des Raumes daher, durch den die Bewegung geht, können drei Zeitmomente, Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft unterschieden werden. (§ 11.)

Was ruht, würde immer ruhen, wenn nicht etwas Anderes ausser ihm wäre, welches es ausser den Zustand der Ruhe versetzte. Ebenso würde sich alles, was sich bewegt, immerfort bewegen, wenn nicht etwas Anderes ausser ihm seine Bewegung verhinderte. Denn, wenn man kein äusseres Hinderniss annehmen wollte, so wäre kein Grund einzusehen, warum es jetzt mehr als zu irgend einer anderen Zeit ruhen müsste; seine Bewegung würde daher in jedem Zeitpunkt zugleich aufhören, was undenkbar ist. Alles, was sich bewegt, würde immer mit derselben Geschwindigkeit und in derselben Richtung sich fortbewegen, hinderte es nicht daran ein anderer bewegter und es berührender Körper. (§ 19 u. *c.* 15. § 1.)

Die unmittelbar wirkende Ursache jeder Bewegung nach vorausgegangener Ruhe ist daher ein anderer bewegter und

berührender Körper. Oder allgemeiner: jede Bewegung hat nur wieder eine andere zur Ursache. (*Phys. c.* 26. § 1.)

Nach seiner Geometrie, den mathematischen Abhandlungen von den Verhältnissen der Bewegung und Grössen, geht nun Hobbes zur eigentlichen Physik über, die er mit der Empfindung beginnt. Der alles nivellirenden Indifferenz seines Denkens gemäss legt er auch bei der Empfindung die mechanischen Gesetze der Bewegung zu Grunde; aber dessen ungeachtet sind auch hier berücksichtigenswerthe Gedanken zu finden.

29. Hobbes' Physik.

Da die Vorstellungen und Bilder in dem Empfindenden nicht immer dieselben sind, sondern neue von Zeit zu Zeit entstehen, die alten aber vergehen, je nachdem die Organe der Empfindung bald auf dieses, bald auf jenes Object gerichtet sind; so sind sie eine Veränderung des Empfindenden. Jede Veränderung ist aber eine Bewegung in den inneren Theilen des Veränderten; die Empfindung kann daher nichts anderes sein als eine Bewegung der inneren Theile des Empfindenden. Da aber die Bewegung nur von einem Bewegten und Berührenden erzeugt wird, so liegt die unmittelbare Ursache der Empfindung in dem, was das Organ derselben berührt und drückt. Die Empfindung ist also eine innere, von der Bewegung der kleinsten Theile eines Objects in dem Empfindenden erzeugte, und durch die Mitteltheile bis zum innersten Theile des Organs fortgepflanzte Bewegung. Gegen diese vom Object erzeugte und vermittels der Nerven und Häute bis zum Gehirn und von da bis zum Herzen, welches der Ursprung aller Empfindung ist, fortgepflanzte Bewegung erhebt sich aber ein Widerstand und Gegendruck, oder ein Streben des Herzens, sich vom Eindrucke des Objects zu befreien durch eine nach Aussen dringende Bewegung, die eben deswegen als etwas Aeusserliches erscheint. Bei jeder Empfindung finden also zwei sich entgegengesetzte Bewegungen statt: das Eindrücken oder Einwirken des Objects, und die Rückwirkung oder Reaction des

Organs, und erst aus dieser eine Zeit lang anhaltenden Reaction entsteht das Bild oder die sinnliche Vorstellung. (*Phys. c.* 25. § 1. 2. 3. 10. u. *Leviath. c.* 1.)

Unter der Empfindung oder sinnlichen Wahrnehmung versteht man gewöhnlich zugleich eine Beurtheilung der Objecte durch die Bilder, nämlich durch die Vergleichung und Unterscheidung derselben. Mit der Empfindung in diesem Sinne, in dem sie auch hier genommen wird, ist nothwendig Gedächtniss verbunden, um das Frühere mit dem Späteren vergleichen und eins vom anderen unterscheiden zu können. Zur Empfindung wird daher auch erfordert eine Mannigfaltigkeit von Bildern, um eines vom anderen unterscheiden zu können. Ein Mensch z. B., der keinen anderen Sinn, als den des Sehens hätte, und immer nur ein und dasselbe Object ohne alle Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Gestalt und Farbe ansähe, würde wohl glotzen und stieren, aber nicht sehen oder anschauen. Denn es ist eins, ob ich immer dasselbe empfinde oder gar nicht empfinde.* (*Phys. l. c.* § 5.)

Da das Wesen der Empfindung in der Bewegung besteht, so können die Empfindungsorgane nicht zugleich von zwei Objecten so bewegt werden, dass zwei Bilder von beiden Objecten entstünden. In einer und derselben Zeit kann nur Ein einziges Object wahrgenommen werden. (§ 6.)

Die Bewegung des Organs, aus welcher das Bild entspringt, heisst, so lange das Object gegenwärtig ist, Empfindung; ist es aber abwesend, jedoch das Bild noch da, Phantasie oder Einbildung. Die Einbildung ist daher eine wegen der Entfernung des Objects geschwächte und abgemattete Empfindung. (§ 7.)

Das Subject der Empfindung ist das Empfindende selbst, nämlich das Lebendige, und richtiger sagt man daher: das Thier oder Lebendige sieht, als: das Auge sieht. Das Object ist das, was empfunden wird. Daher sehen wir nicht

* Mehrere solche treffliche Gedanken und Bemerkungen finden sich bei Hobbes besonders in seiner Physik und empirischen Psychologie. Vortrefflich sind das elfte bis vierzehnte Kapitel *De Homine.*

eigentlich das Licht, sondern die Sonne; denn Licht, Farbe, Ton, Wärme und die übrigen sinnlichen Qualitäten sind nicht Objecte, sondern Vorstellungen oder Bilder des Empfindenden. Die sogenannten sinnlichen Qualitäten sind im Objecte selbst weiter nichts, als eine Bewegung der Materie, wodurch das Object auf die Empfindungsorgane auf verschiedene Weise einwirkt, und ebenso in uns nur verschiedene Bewegungen; denn die Bewegung erzeugt nur Bewegung, und die Erscheinungen oder Qualitäten sind sowohl im Schlafen als im Wachen blosse Bilder, Accidenzen des Empfindenden, nicht des Objectes. Wie der Druck auf das Tastorgan die Vorstellung der Reibung, der Druck auf das Auge die des Leuchtenden und der Druck auf das Ohr den Ton hervorruft, so erzeugen auch die Objecte, die wir sehen oder hören, die Vorstellung durch einen Druck, aber einen unbemerkbaren. Denn wenn die Farben und Töne in den Objecten selbst wären, so könnten sie von ihnen nicht getrennt werden, was doch wirklich der Fall ist: bei der Reflexion der sichtbaren Objecte durch Spiegel, und der hörbaren durch gebirgige Orte. Die sichtbaren Objecte erscheinen oft an Orten, wo sie, wie wir bestimmt wissen, nicht sind, Verschiedenen in verschiedener Farbe, und oft auch zugleich an mehreren Orten. (§ 9 und 10.)

Die Entstehung nun der Qualitäten z. B. des Lichtes, geschieht folgendermassen. Der Sonnenkörper stösst durch seine Bewegung den ihn umgebenden Aether von sich weg, so dass dadurch die der Sonne zunächst liegenden Theile des Aethers von ihr selbst bewegt, von diesen aber dann wieder die entfernteren Theile so lange fortgetrieben und gestossen werden, bis endlich diese Bewegung das vordere oder äussere Auge berührt und drückt, und von da sich bis zum Herzen, dem innersten Lebenspunkte fortpflanzt. Die widerstrebende Bewegung des Herzens geht nun auf demselben Wege, wie die eindringende Bewegung herein kam, wieder zurück, und endigt in der nach Aussen strebenden Bewegung der Netz- oder Nervenhaut. Und diese Bewegung nach Aussen ist eben das Licht oder die Vorstellung des Leuchtenden. (c. 27. § 2.)

30. Uebersicht und Kritik der Hobbes'schen Moral und Politik.

Die Hobbes'sche Philosophie oder richtiger Empirie weiss nichts von Geist und Seele; in ihr, die einzig auf das Materielle das Gebiet des Denkens beschränkt, einzig den Körper zum Object der Philosophie macht, bloss ihn als das Denkbare kennt, kommt ja allein dem Körper Wirklichkeit und substanzielles Dasein zu; in ihr kann daher auch von keiner Psychologie, d. i. Seelenlehre, die Rede sein, sondern nur von einer empirischen Anthropologie. Nur als sinnliches, einzelnes, empirisches Individuum kann daher auch bei ihr in der Moral der Mensch Object sein. Indem aber in ihr das einzelne sinnliche Individuum zu Grunde gelegt, und als solches fixirt wird als ein Reales, ist die Basis der Moral, der Wille, als Wille des sinnlichen Individuums, als eins mit seiner Sinnlichkeit und Einzelexistenz, nothwendig auch ein sinnlicher, d. i. ungeistiger, unmoralischer Wille, d. h. Begierde, Verlangen. Und da der Träger und das Subject des Willens, das einzelne Individuum, bedingt, von Aussen bestimmt, den mechanischen Eindrücken und Einwirkungen der Objecte preisgegeben, kurz ein schlechtweg und durchaus determinirtes ist: so ist auch der Wille hier nothwendig ein Determiniertes, Abhängiges; er ist nichts als eine von den Objecten des Willens selbst hervorgebrachte Bewegung des Blutes und der Lebensgeister. So wie ferner das Individuum nicht nur ein einzelnes, sondern nothwendig auch ein besonderes, von anderen Individuum unterschiedenes ist, so ist auch das Object des Willens, der zu seiner Grundlage das einzelne und besondere, unterschiedene Individuum hat, das Gute, nur ein besonderes, verschiedenes, rein individuelles, nur relatives. Nichts ist an und für sich gut oder böse; das Maass dessen, was gut oder böse ist, ist das sinnliche Individuum. Das Gute hat daher nur die Bedeutung des Wohlthuenden, Angenehmen, Lusterweckenden, Nützlichen; das Böse die Bedeutung nur eines Uebels, des Unangenehmen, Schädlichen. Das grösste aller Güter ist auf diesem Standpunkt nothwendig die Selbsterhaltung, das grösste aller Uebel der Tod. (*De Homine, c.* XI, 4. 6.)

Da der Mensch nur als sinnliches, d. i. einzelnes, Individuum Gegenstand und Grundlage der Hobbes'schen Empirie, und in dieser sinnlichen Einzelheit als ein Selbständiges und Reales fixirt ist, so ist es daher auch nothwendig, dass der Staat in ihr nichts Ursprüngliches und Ansichseiendes, sondern nur etwas entweder durch Gewalt und Unterwerfung oder durch freiwillige Uebereinkunft und Verträge von den Individuen selbst Hervorgebrachtes und Gemachtes*, und ihm daher der Zustand der unbeschränkten Selbständigkeit und Freiheit der einzelnen Individuen als der sogenannte Naturzustand vorausgesetzt ist. Der Staat, die Vereinigung der in ihrer sinnlichen Einzelheit und Individualität als selbständig und real vorausgesetzten, in dieser Selbständigkeit und Realität ihrer sinnlichen Einzelheit gegen alle Verbindung und gegen einander selbst nicht nur gleichgiltigen, sondern auch feindseligen Individuen, kann daher nur ein gewaltsamer Zustand sein, die Einheit nicht des Organismus, sondern der erdrückenden, nicht unterordnenden, sondern unterwerfenden, d. i. der blinden, rohen, mechanischen Gewalt. Und obwohl die Individuen im Staate das Prädicat und die Bestimmung „Bürger" bekommen, und in Bezug auf den tyrannisch unterdrückenden Staat alle Rechte verlieren, obwohl sie in Bezug auf ihre Mitbürger statt des Rechts auf Alles, welches ein jeder Einzelne im Naturzustande hatte, nur das beschränkte Recht auf Einiges behalten**, so bleiben sie

* Jenes gewaltige Ungeheuer, welches Staat genannt wird, ist ein Artefakt, gewissermaassen ein künstlicher Mensch. Gleichwohl ist es dem natürlichen Menschen, zu dessen Heil und Sicherung es ersonnen wurde, an Kraft und Wucht weit überlegen. (*Leviath.* P. I, P. 1.) Wären die Menschen im Stande sich durch Selbstherrschaft zu leiten, d. h. nach natürlichen Gesetzen zu leben, so würden sie keines Staates und keiner Zwangsherrschaft bedürfen. (*De Cive, c.* VI, 13, Anmerkg.) Es giebt zwei Arten von Staaten: den Naturstaat, dessen Gewalt väterlich und despotisch ist, und den Gesetzesstaat, den man auch den politischen nennen kann. Dort gewinnt ein Herr Unterthanen durch seinen Willen; im zweiten setzen sich Bürger durch freien Entschluss einen Herren. (*Leviath.* a. a. O.)

** Nach der Bildung des Staates behält jeder Bürger nur soviel Freiheit für sich übrig als er zu einem angenehmen und ruhigen Leben

dennoch im Staate ausser dem Staate, in der Verbindung ausser der Verbindung, im sogenannten Naturzustande, d. i. einzelne, für sich selbständige Individuen. Denn an sich, ihrer Natur nach, sind sie gegen alle Staatsverbindung und Einheit gleichgiltig; nur insofern sind sie es nicht, als sie im Staate den im allgemeinen Krieg des Naturzustandes unerreichbaren Zweck angenehmen Lebens erreichen können. Nothwendig kann daher diese Masse, diese aufgelöste Menge der gegen einander indifferenten Individuen, nur durch eine unumschränkte Zwingherrschaft zusammengehalten werden, und darum hat die Einheit, der Staat, Existenz nur in der obersten absoluten Staatsgewalt, so dass sie allein, sei sie nun die Herrschaft mehrerer oder eines Zwingherrn, das Volk, der Staat selbst ist*. Der *Status civilis* ist nun zwar ein von dem *Status naturalis* unterschiedener Zustand, ja eine gewaltsame Negation, Verneinung desselben, indem er die in der Moral und im *Status naturalis* vorausgesetzte Realität der einzelnen Individuen aufhebt, sie in Bezug auf den Staat aller Rechte, Freiheit und Selbständigkeit beraubt; aber zugleich bleibt doch der Staat, obwohl gerade nur die Zwingherrschaft den Staat, und folglich den Unterschied des *Status civilis* vom *Status naturalis* ausmacht, immer im Naturzustande**. Denn der Zwingherr hat das Recht auf

---

bedarf, während den Uebrigen soviel entzogen wird, dass sie aufhören gefährlich zu sein. Ausserhalb des Staates hat Jeder ein unbeschränktes Recht auf Alles, aber so, dass er in Wirklichkeit nie zu ruhigem Genusse kommt. Im Staate sind die Rechte eines Jeden beschränkt, aber was ihm zukommt, ist ihm auch sicher. (*De Cive, c.* X, 1.)

* *Quod de civitate verum est, id verum esse intelligitur de eo homine vel coetu hominum, qui summam habet potestatem; illi enim civitas sunt, quae nisi per summam eorum potestatem non existit.* (*De Civ. c.* XII. 4.) *Civitatem in persona Regis contineri* (*l. c. c.* VI. 13. *Annot.*).

** Dies ist schon im Ursprung der obersten Staatsgewalt enthalten, wie sie Hobbes ableitet. Die Anderen übertragen nämlich auf die Einigen oder den Einen, der herrschen soll, alle ihre Macht und Gewalt, d. i alle ihre Rechte. Die Gewalt, das Recht des Herrschers, ist nun zwar der Form nach, insofern es nämlich ein übertragenes ist, vom Recht der Anderen, das ein angeborenes, natürliches ist,

Alles, welches im Naturzustande jeder Einzelne, hiermit Alle hatten, und wodurch der Naturzustand eben ein Naturzustand war; der *Status civilis* unterscheidet sich daher nur darin vom *Status naturalis,* dass in jenem auf Einen Einzelnen oder auf Einige concentrirt und gehäuft ist, was in diesem Alle hatten. Die absolute Unbeschränktheit, welche die oberste Staatsgewalt hat, macht diese gleich jener natürlichen Freiheit, die jeder Einzelne im Naturzustande hat; sie bleibt, weil sie nicht beschränkt und bestimmt ist, unsittlich, ungeistig, unorganisch, den Begriff des Staats aufhebend, eine rohe Naturgewalt.

Dieser Widerspruch, der aus der ganzen Grundlage der Hobbes'schen Staatsrechtslehre hervorgeht, beruht besonders darauf, dass Hobbes unter Recht nichts versteht, als die natürliche Freiheit, den Begriff des Rechts von dem des Staates absondert, und ausser den Staat hinaus in den fingirten Naturzustand hineinträgt. Der Staat hat dagegen nur die Bedeutung einer Aufhebung oder Einschränkung der unbeschränkten Naturfreiheit oder des Naturrechtes*. In der

---

unterschieden; aber dem Inhalt nach ist es dasselbe Recht, das die Anderen hatten, nämlich das unbeschränkte, unbedingte Naturrecht. Wir, so könnte man etwa jene Ueberträger sprechen lassen, geben das Recht, das uns die Natur gab, Dir Einem, damit Du mit diesem übervollen Schatz, mit dieser zusammengedrängten, compacten Masse von Recht die Gewalt habest, die erfordert wird, Friede und Ordnung zu bringen. Damit wir in einen Stand des Friedens und der Ordnung kommen, treten wir aus dem Naturstande heraus; nur Dich allein lassen wir in demselben zurück, damit Du aus der reichen Schatzkammer Deiner Rechtsfülle Deine ehemaligen, jetzt aber ausgeleerten, bettelarmen Dutzbrüder mit Pfennigs- und Groschenrechten versorgest, und so mit der unbeschränkten Macht des Naturrechtes einen, die Anderen ihrer Rechte beraubenden, sie kümmerlich einschränkenden Zustand, den *Status civilis* möglich machest.

* Das Recht ist die natürliche Freiheit, die von den Gesetzen nicht geschaffen, sondern nur nicht völlig aufgehoben wird. Denkt man die Gesetze weg, so ist diese Freiheit wieder vollständig vorhanden. Sie erleidet ihre erste Einschränkung durch das natürliche und das göttliche Gesetz; eine weitere durch das bürgerliche Gesetz... Zwischen Gesetz und Recht ist daher ein grosser Unterschied. Das Gesetz ist eine Fessel; das Recht eine Freiheit; sie sind conträre Gegensätze. (*Imper. c.* XIV, *art.* 3. *De Cive, c.* XIII, *art.* 15.)

obersten Staatsgewalt ist zwar noch die ganze überschwängliche Fülle des unbeschränkten Naturrechts unverkümmert zusammen und auf einander gehäuft; aber eben wegen dieser Zusammenhäufung auf Einen Punkt das Recht des Volks, der unter der Staatsgewalt Stehenden, nur der dürftige Rest, das magere, armselige Ueberbleibsel von dem, was von der Anfangs unbeschränkten, durch den Staat aber eingeschränkten Sphäre des Rechts übrig bleibt: so dass der Staat zwar einerseits dem Naturzustande entgegengesetzt erscheint, andererseits aber doch wieder nicht qualitativ von ihm unterschieden ist, die Menschen nicht in einen dem Begriff und Inhalt nach, qualitativ und specifisch vom Naturzustande unterschiedenen Standpunkt, auf eine sittliche und geistige Stufe versetzt, sondern nur als limitirter Naturzustand erscheint.

Dies erhellt auch aus dem, was Hobbes als Zweck des Staates setzt. Der Zweck des Staates ist der Friede, und das auf ihm beruhende Wohl des Volkes d. i. der Bürger oder vielmehr der Menge. Das Wohl aber ist die Selbsterhaltung und der physisch angenehme Lebensgenuss. Das Leben im Staate ist als ein Leben, in dem die an sich gegen einander gleichgiltigen Individuen, als beschränkt und gehemmt durch die Staatsgesetze, friedlich neben- und aussereinander bestehen, ein angenehmes und vortheilhaftes Leben; das Leben im Naturzustande, in welchem die Individuen als unbeschränkt, feindlich gegen einander dastehen, und sich daher in einem allgemeinen Kriege befinden, ein unangenehmes und nachtheiliges Leben. Das angenehme Leben unterscheidet sich nun freilich wohl vom unangenehmen; aber beide haben doch gemein den Begriff, die Sphäre der sinnlichen Subjectivität des Menschen als einzelnen, natürlichen Individuums; im angenehmen Leben bin ich ebensogut noch im *Status naturalis*, wie im unangenehmen Leben. Der Staat daher, indem er zum Zwecke das physische Wohlsein der Einzelnen, der *dissolutae multitudinis* hat, ist nur eine Limitation des Naturstandes: d. h. er hemmt und beschränkt nur die Individuen, so dass sie ebenso ohne alle geistige und sittliche Bestimmung und Qualität, ebenso ausser einander, nur auf sich selbst und

ihr sinnliches Selbst bezogen, ebenso viehisch und brutal bleiben, wie sie es im *Status naturalis* waren, nur dass sie jetzt ihre Brutalität nicht mehr in der Form eines den Frieden, die Selbsterhaltung und das angenehme Leben aufhebenden Krieges äussern.

Wohl entsteht mit dem Staate und in ihm der Unterschied zwischen allgemeinem Willen, allgemeiner Vernunft, und einzelnem Willen, einzelner Vernunft, und wird somit die im Naturzustande und in der Moral stattfindende Unbestimmtheit und Relativität dessen, was gut und böse ist, aufgehoben; aber dieser allgemeine Wille und diese allgemeine Vernunft sind allgemein nur durch die Gewalt, durch den sich als der alleinige Wille geltend machenden, ausschliessenden und unterdrückenden Willen der Einen obersten Staatsgewalt, die sich wegen ihres unbeschränkten Rechtes im *Status naturalis* befindet. Er ist nur allgemeiner Wille, weil er die Macht zu gebieten hat; aber nicht seines Inhalts wegen, der ein ganz Gleichgiltiges ist, und folglich selbst von der Willkür des Machthabers nicht unterschieden. Was die oberste Staatsgewalt gebietet, ist — gleichviel, ob seiner Natur, seinem Gehalte nach allgemein, d. i. wahr und recht, oder nicht — Recht, was sie verbietet, Unrecht; und hiermit das Princip der Willkür, welches dem Naturzustande zu Grunde liegt, auch das oberste Princip des Staates*.

---

* Die rechtmässigen Herrscher schaffen durch ihre Gebote Recht, durch ihre Verbote Unrecht. (*De Cive, c.* XII, *art.* I.) Der Träger der höchsten Gewalt wird durch die bürgerlichen Gesetze nicht verpflichtet. (*Imper. c.* VI, *art.* 14.) Wie daher die Rechtlichkeit und Gerechtigkeit, die Tugend der Bürger, lediglich im unbedingten Gehorsam (*obedientia simplex*: *De Civ. c.* VI. 13. c. XII. 2), d. i. im blinden, nicht unterscheidenden, durch keinen Inhalt bestimmten Gehorsam besteht: so ist das Princip der Gesetze, dessen, was Recht und Unrecht ist, somit das Princip des Staates selbst, der blosse, nackte, inhaltslose, bloss formelle Wille des Gebietenden, der nur unter den subjectiven und unbestimmten Gesetzen der Moral steht, d. i. eben die blosse Willkür, deren Gebote allgemeine objective Giltigkeit haben, nicht wegen ihres Inhaltes oder Grundes, sondern nur deswegen, weil sie gewollt und geboten sind.

31. Zu Hobbes' Moral.

Von den früher betrachteten sinnlichen Vorstellungen oder Empfindungen unterscheiden sich die Empfindungen des Schmerzes und der Lust, die nicht von einer Reaction des Herzens nach Aussen entspringen, sondern aus einer von dem äussersten Theile des Organs gegen das Herz zu fortgesetzten Bewegung. Denn da das Herz das Princip des Lebens ist, so muss nothwendig die vom Empfindenden bis zum Herzen fortgeflanzte Bewegung die Lebensbewegung, d. i. die Bewegung des Bluts, irgendwie erleichtern oder erschweren, und sich daher als Vergnügen oder Missvergnügen und Schmerz äussern. Wie die Vorstellungen, die von einer auswärtsgekehrten Bewegung entspringen, äusserlich zu existiren scheinen, so scheinen dagegen die Empfindungen des Schmerzes und der Lust wegen der einwärtsgekehrten Bewegung, von der sie kommen, innerlich zu existiren. (*Phys. c.* 25, § 12.)

Wie die sinnlichen Objecte die Ursachen der Vorstellungen sind, so sind sie auch die Ursachen der Lust und Unlust, oder des Verlangens und Abscheues; denn das Verlangen und der Abscheu oder Widerwille unterscheiden sich von der Lust und Unlust nur so, wie sich Verlangen vom Geniessen und das Zukünftige vom Gegenwärtigen unterscheidet. Auch das Verlangen ist ja Lust, und der Abscheu Unlust; aber jenes Lust an einem Angenehmen, dieser Unlust an einem Unangenehmen, das noch nicht gegenwärtig ist, sondern erst erwartet wird. Daher verlangen wir nicht deswegen, weil wir wollen (denn der Wille ist selbst das Verlangen), noch verabscheuen wir, weil wir nicht wollen, sondern weil das Verlangen wie der Abscheu von den verlangten oder verabscheuten Objecten selbst bewirkt, oder nothwendige Folge von der vorgestellten Lust oder Unlust sind, die die Objecte bewirken werden. Die Vorstellung ist früher als das Verlangen; denn ob das, was wir sehen, angenehm oder nicht sein wird, können wir ja nur durch die Erfahrung oder Empfindung wissen. Wenn dem Verlangen Ueberlegung vorangeht, so heisst es Wille. Wille und Ver-

langen sind übrigens der Sache nach Eins, nur der Betrachtung nach verschieden. (*l. c.* § 13 u. *De Hom. c.* 11, § 1. 2.)

Die Freiheit des Wollens und Nichtwollens ist daher im Menschen nicht grösser, als in den Thieren; denn in dem Verlangenden ging die vollständige Ursache des Verlangens voraus, und das Verlangen selbst ist daher nothwendig erfolgt. Eine Freiheit daher, die von der Nothwendigkeit frei wäre, kommt weder dem Willen der Menschen, noch der Thiere zu. Das, was innen im Menschen vorgeht, wenn er etwas will, ist nicht unähnlich dem, was in anderen Thieren vorgeht, wenn sie etwas nach vorangegangener Ueberlegung begehren. Wenn wir jedoch unter Freiheit die Fähigkeit verstehen, zu thun, was sie wollen, aber nicht die Fähigkeit, zu wollen, so können wir sie beiden einräumen. (*Phys. l. c.*)

Alles, was wir begehren, heisst Gut; alles, was wir fliehen, Böse, d. i. Uebel. Nichts kann jedoch schlechtweg Gut genannt werden, denn alles Gute ist immer nur für Einige gut, und relativ; je nach der Person, der Zeit, dem Ort und anderen Umständen und Verhältnissen heisst es Gut oder Uebel (*De Hom. l. c.* § 4.)

Das höchste Gut oder die Glückseligkeit und der letzte Endzweck sind im gegenwärtigen Leben unerreichbar; denn mit der Erreichung des letzten Zweckes hört alles Verlangen auf; würde ihn der Mensch erreichen, so gäbe es daher kein Gut mehr für ihn, ja er würde selbst aufhören zu empfinden; denn alle Empfindung ist mit irgend einem Verlangen oder Abscheu verbunden, und Nichtempfinden heisst Nichtleben. Das grösste Glück aber besteht darin, ungehemmt immer weiter von einem Ziele zum anderen Ziele fortzuschreiten. Selbst im Geniessen ist noch der Genuss des Ersehnten Verlangen, nämlich eine Bewegung der Seele des Geniessenden durch die Theile der genossenwerdenden Sache hindurch; denn das Leben ist beständige Bewegung, die, wenn sie nicht in gerader Linie fortschreiten kann, sich immer im Kreise herumdreht. (*l. c.* § 15.)

32. Zu Hobbes' Politik.

Von Natur sind alle Menschen gleich und haben alle das Recht auf Alles. So lange die Menschen daher ausser dem Staate leben, im blossen Stande der Natur sich befinden, ist es nothwendig, dass wegen der Leidenschaften der Menschen, ihrer Gleichheit und wegen ihres Rechtes auf Alles ein Krieg Aller gegen Alle stattfinde, ein Zustand, in dem alles erlaubt, nichts recht oder unrecht ist. Keineswegs ist aber ein solches Recht den Menschen nützlich; denn es hat fast die nämliche Wirkung, als wenn es gar kein Recht gäbe. Die gegenseitige Furcht der Menschen vor einander, die ein solcher Zustand nothwendig mit sich bringt, und die Einsicht, dass der Krieg Aller gegen Alle höchst nachtheilig sei und die Erreichung des Zweckes der Lebenserhaltung, den ein Jeder von Natur sich vorsetzt, unmöglich mache, bewegen daher die Menschen aus diesem Zustande zu treten und Frieden zu suchen. Die Menschen geben daher ihr Recht auf Alles auf, verpflichten und verbinden sich durch Verträge, welche das Natur- oder Moralgesetz zu halten gebietet, zur Aufrechthaltung und Bewerkstelligung des Friedens, welchen die Vernunft oder das Natur- oder Moralgesetz gleichfalls räth und gebietet, gemeinschaftlich mitzuwirken. Zu diesem Zwecke aber, nämlich zu dieser Sicherheit, die die Ausübung der von der Natur oder Vernunft gebotenen, den Frieden bedingenden Gesetze erfordert, reicht nicht hin eine blosse Uebereinkunft oder Gesellschaft ohne eine gemeinsame Macht, der sich die Einzelnen aus Furcht vor der Strafe fügen. Zu diesem Zwecke wird erfordert eine förmliche Einigung (*unio*), die die gänzliche Unterwerfung des Willens der Einzelnen unter Einen Willen erheischt. Das einzige Mittel zur Begründung und Erhaltung des Friedens ist daher, dass ein Jeder seine ganze Macht und Gewalt auf Einen Menschen oder Eine Versammlung von Menschen überträgt, und dadurch alle Willen sich auf einen einzigen reduciren, d. h. dass Ein Mensch (oder eine Versammlung) die Person eines jeden einzelnen Menschen übernimmt, und dass ein Jeder sich für den Urheber aller Handlungen be-

kennt, welche jene Person ausübt, und seinen Willen ihrem Willen und Urtheil unterwirft. So vereinigen sich nun Alle in Eine Person. Und diese Vereinigung geschieht durch den Vertrag, den Jeder mit Jedem schliesst, gleich als sagte Jeder zu Jedem: Ich übertrage diesem Menschen (oder dieser Versammlung) meine Macht und mein Recht, mich selbst zu regieren, unter der Bedingung, dass auch du deine Gewalt und dein Recht auf eben denselben überträgst. Darum wird die Menge jetzt Eine Person, und es entsteht der Staat, jener grosse Leviathan oder sterbliche Gott, dem wir allen Frieden und allen Schutz unter dem unsterblichen Gott zu danken haben. (*De Cive c.* 1—5 u. *Leviath. c.* 17.)

Weder irgend ein Bürger, noch alle zusammen — mit Ausnahme desjenigen, dessen Willen für den Willen Aller gilt — sind für den Staat zu halten. Der Staat ist nur die Eine Person, deren Willen, den Verträgen mehrerer Menschen gemäss, für den Willen Aller gilt, damit sie sich zum gemeinsamen Schutz und Frieden der Kräfte und Fähigkeiten der Einzelnen bediene. (*De Civ. c.* 5. § 9.)

Die Versammlung oder der Mensch, dessen Willen die Einzelnen ihren Willen unterwarfen, hat absolut-unumschränkte, untheilbare Macht im Staate. Denn er hat in seiner Hand das Schwert der Gerechtigkeit, er ist Gesetzgeber, er ernennt die Magistrate und Staatsdiener, er bestimmt, was recht und unrecht, bös oder gut ist, und verbietet die dem Frieden schädlichen Lehren und Meinungen. Alles was er thut, muss ungestraft bleiben. Er ist nicht gebunden an die Gesetze des Staates, da sie seine Gebote sind. Nichts haben die Bürger eigen, worauf er nicht Recht hätte; denn sein Wille enthält den Willen aller Einzelnen, und der Staat erst ist der Ursprung des Eigenthums. Diejenigen, welche die höchste Gewalt im Staate haben, können den Bürgern kein Unrecht thun, denn das Unrecht besteht nur in einer Verletzung der Verträge; die oberste Staatsgewalt aber ist durch keine Verträge irgend einem verpflichtet. Denn wird auch z. B. die Monarchie von der Gewalt des Volkes, das

sein Recht, d. i. die höchste Gewalt, auf Einen Menschen überträgt, abgeleitet, so hört doch in dem Augenblick, wo der Monarch seine Macht vom Volke erhalten hat, das Volk auf Volk, d. i. eine Person zu sein; indem aber die Person aufhört, hört auch die Verpflichtung gegen die Person auf. (*l. c.* u. *c.* 6. 7. 12.)

Der Staat ist daher allein in dem Könige oder überhaupt in der höchsten Staatsgewalt enthalten. Um aber den Begriff des Staates zu fassen, ist es sehr wesentlich, zwischen Volk und Menge zu unterscheiden. Das Volk ist Eines, hat Einen Willen, und es kann ihm Eine Handlung zugeschrieben werden; dies kann aber nicht von der Menge gesagt werden. Das Volk regiert in jedem Staate; auch selbst in den Monarchien herrscht das Volk, denn es will durch den Willen Eines Menschen; die Menge aber sind die Bürger, die Unterthanen. In der Demokratie und Aristokratie ist die Curie das Volk, die Menge aber sind die Bürger. Und in der Monarchie sind die Unterthanen die Menge und der König ist das Volk. Daher ist es ganz falsch, wenn man sagt, der Staat habe sich gegen den König empört; denn dieses ist unmöglich, es kann sich nur die Menge gegen das Volk empören. (*c.* 12. § 8.)

Da übrigens der Staat nicht seinetwegen, sondern der Bürger wegen gegründet ist – denn deswegen begaben sich freiwillig die Menschen in den Staat, um so angenehm als möglich zu leben — so ist die einzige und höchste Pflicht der Herrscher, die Sorge für das Wohl des Volkes. (*c.* 13. § 2 4.)

33. Kritischer Rückblick auf das Hobbes'sche Staatsrecht.

Das Hobbes'sche Staatsrecht zerfällt, wie seine ganze Empirie, in lauter Gegensätze und Widersprüche. Selbst die an sich tiefen und wahren Gedanken, die sich unstreitig in demselben finden, lösen sich durch die Art und Weise, wie sie gefasst und ausgesprochen sind, sich selbst widersprechend auf. Unter diese an sich wahren und tiefen Gedanken können z. B. zweifelsohne gerechnet werden: der Gedanke, dass der

Staat nicht bloss eine Gesellschaft, eine Societät, sondern eine Einheit ist; der, dass die Moral nur im Staate (natürlich der Staat in seinem Wesen, an sich gedacht) wirklich ist, nur in ihm allgemeine, objective, bestimmte Existenz hat, oder dass erst mit dem Staate ein allgemeines Maass dessen, was recht und unrecht, gut und böse ist, gegeben, und somit ein Unterschied zwischen allgemeinem Willen und einzelnem Willen gesetzt ist; endlich der damit zusammenhängende Gedanke, dass die Vernunft nur im Staate existirt, und der Mensch ausser dem Staate in einem bestialischen Zustande sich befindet*. Der Gedanke der Einheit wird aber durch die Bestimmung derselben wieder zu Schanden, indem sie nicht die Einheit der im Einen unterscheidenden, gewährenden, ordnenden, d. i. organisirenden Vernunft ist, sondern die Einheit der Arroganz, die nur dadurch Einheit ist, dass sie sich allein an die Stelle des zu Vereinigenden setzt, die Einheit der ausschliessenden und sich dadurch als allgemein geltendmachenden Einzelheit oder Willkür. Die *Cives* bleiben daher dieser *Unio* gegenüber eine blosse Menge, eine *multitudo dissoluta*. Durch diese Bestimmung der Einheit und des Staates geht gleichfalls der zweite Gedanke zu Grunde; denn das Princip des Rechten und Unrechten, Guten und Bösen, die allgemeine Vernunft oder der allgemeine Wille, ist der nur formelle Wille, d. i. die durch zwar übertragene, in Wahrheit aber höchst arrogante und rohe Gewalt als Einheit und Allgemeinheit sich geltend machende Willkür, sie mag nun als ein *Corpus* mehrerer, als eine Curie, oder nur als eine Eine Person gedacht werden. Die Bürger, deren Willen und Vernunft nicht etwa in dem Willen und der Vernunft des Herrschers enthalten, sondern vielmehr verschlungen, deren Rechte in

* Das Verhältniss zwischen Naturzustand u. bürgerlichem Zustand, d. h. zwischen Freiheit u. Unterwerfung ist das nämliche wie das der Begierde zur Vernunft, der Thierheit zur Menschheit. *De Cive c.* VII 18. Ueber den Unterschied zwischen der *cognitio privata* und der allgemeinen, der Vernunft des Staates vergl. z. B. *l. c.* XII, 1. u. *Leviathan c.* 29. Ueber den Staat als das allgemeine Maass der Moral aber siehe *De Homine c* 13 § 8. 9.

den Untiefen des Rechts der Staatsgewalt ertrunken und versunken sind, kommen wohl am Ende, in dem Zwecke des Staates, an das Sonnenlicht des Daseins auf einmal wieder hervor, indem das Wohl der Bürger der Zweck des Staats ist; aber eben dadurch, dass der Staat, der die Existenz der Vernunft und objectiven Moral sein soll, wieder zu einem blossen Mittel herabgesetzt wird, das seinen Zweck nur in dem physischen Wohl der Einzelnen hat, heben sich nicht nur die beiden ersten, sondern auch der dritte Gedanke auf. Denn der Zweck des Staates, dessen Anfang doch mit der Verneinung des Naturzustandes gemacht wurde, ist dadurch eben, dass das physische Wohlsein der Menge, d. i. die empirische angenehme Existenz der Menschen, als einzelner, sinnlicher Individuen, als dieser Zweck gesetzt ist, im Wesentlichen doch wieder der Naturzustand, obwohl jetzt als ein angenehmer, von den Lästigkeiten und Schädlichkeiten eines allgemeinen Krieges befreiter. Dem wesentlichen Begriff nach ist also insofern der Unterschied zwischen Staat und Naturzustand wieder aufgehoben.

34. Hobbes' Verhältniss zur Religion.

„Es ist ein *Problema,* ob Hobbes ein Atheist gewesen." Einige haben ihn „unter die Atheisten-Rotte gezählet und darinnen gelassen"; Gundling aber hat ihn davon freigesprochen*. „Hobbes war kein Freund von der hohen Geistlichkeit und also auch nicht von der Englischen. Sein ‚Reich der Finsterniss' (die Herrschaft der Geistlichkeit, insbesondere der katholischen, *Leviathan c.* 44—47) stunde derselben so wenig an als dem Papst. Wer aber diesem und jener etwas nimmt, ist ein Ketzer und Atheist. Seldenus musste in eben dieser Klasse stehen, weil er ihren geistlichen Zehenden angefochten; und Hobbes ging noch weiter als Seldenus: er schmisse das Kind mit dem Bade weg: er hatte eine besondere Philosophie und Theologie."

* *Gundlingiana* XIV. Stück; 1717.

Der Vorwurf des Atheismus gründete sich erstlich darauf, dass nach Hobbes das Materielle, Körperliche allein das Wirkliche, Gott also nach ihm ein Körper sei. Dagegen vertheidigte Hobbes sich selbst im Anhang zum Leviathan folgendermassen. „Zeige mir, wenn du kannst, das Wort: Unkörperlich oder Imateriell in der Schrift. Ich aber zeige dir, dass die Fülle der Gottheit leibhaftig in Christo wohnte. Wir alle sind und bewegen uns in Gott, sagt der Apostel. Wir alle aber haben eine Grösse. Kann aber das, was Grösse hat, in dem sein, was keine Grösse hat? Gross ist Gott, heisst es in der Schrift, aber Grösse kann nicht ohne Körperlichkeit gedacht werden." Zweitens gründete er sich darauf, dass Hobbes die Eigenschaften Gottes, wie z. B. die Weisheit, unbegreifliche Attribute nenne, die einem unbegreiflichen Wesen nur als Zeichen der Ehre beigelegt würden. „Ich finde aber nicht," bemerkt Gundling dagegen, „warum man denjenigen, der . . . Gottes Natur vor *incomprehensibel* hält, vor einen Atheisten ausgeben wolle, da doch alle *Theologi* gestehen, dass man von Gottes Eigenschaften und dessen ganzen Wesen nichts *proprie* wisse und verstehe, sondern eben weil alles unendlich ist, davon nur *en général* und überhaupt rede." Gundling hat Recht. Hobbes ist kein Atheist, wenigstens nicht mehr Atheist, als es die moderne Welt überhaupt ist. Im Besonderen, Wirklichen ist er allerdings Materialist, Atheist; aber *en général* ist er Theist. Gott ist ein Körper; aber was für einer? Luft, Licht, Wasser, Sonne, Mond, Stern, Stein, pflanzlicher, thierischer, menschlicher Körper? Nein! nur Körper *en général,* ein Körper ohne Körperlichkeit, ein Körper, von dem wir daher gar nichts wissen, gar nichts denken und sagen können. „Wer Gott keinen Namen beilegen will," sagt Hobbes (*Leviathan c.* 31) „als solche, die mit der natürlichen Vernunft übereinstimmen, der muss entweder nur negative Ausdrücke gebrauchen wie Unendlich, Ewig, Unbegreiflich, oder Superlative wie Höchster, Grösster oder unbestimmte Namen wie Gut, Gerecht, Heilig, Schöpfer, und zwar so, dass er damit nur seine Verehrung und Bewunde-

rung ausdrücken*, aber nicht sagen will, was Gott sei. Es giebt nur Einen Namen seines Wesens: Er ist. *„Unicum enim naturae suae nomen habet: Est.“* Das *Quid sit,* das Wesen, der Inhalt, das Positive gehört dem Atheismus, der Welt, den Sinnen; das blosse Ist aber dem Theismus, der Gottheit an. Hobbes ist also keineswegs Gottesleugner; aber sein Theismus ist dem Wesen, dem Inhalt nach, wie überhaupt der Theismus der modernen Welt, Atheismus; sein Gott nur ein negatives Wesen oder vielmehr Unwesen.

Was näher Hobbes Verhältniss zur christlichen Religion oder Glaubenslehre betrifft, so ist noch zu bemerken, dass ihm die sogenannte positive Religion nur Sache des Staates, der Staat das Reich Gottes (*Leviath. c.* 35), das Staatsoberhaupt auch das kirchliche oder religiöse Oberhaupt**, der Repräsentant und Stellvertreter Gottes ist, — „der Wille Gottes wird nur durch den Staat erkannt“ (*De Hom. c.* 15) — dass er daher als ein guter Bürger aus denselben Gründen, aus welchen er seinen Willen den Gesetzen seines Staates oder Landes unterwirft, auch seine Vernunft den Dogmen der Staatskirche unterwirft. Was aber sein innerliches Verhältniss zu den Mysterien des christlichen Glaubens betrifft, so charakterisirt dieses hinlänglich folgende Aeusserung von ihm: „Die Glaubensgeheimnisse muss man wie heilsame, aber bittere Pillen ganz hinunterschlucken; wenn man sie zerkaut (d. h. der Kritik der Zunge unterwirft), so werden sie gewöhnlich ausgespieen.“ (*Leviath. c.* 32 u. *De Cive c.* 18 § 4.)

---

* Sehr richtig: die Prädicate Gottes sind nur Prädicate des menschlichen Gemüths, des menschlichen Affects. Ueberhaupt finden sich bei Hobbes einzelne treffliche Bemerkungen über die Religion und ihre Genesis, die er freilich nur auf die heidnischen Religionen beschränkt. (1847).

** „Weltliche und geistliche Dinge müssen unter einem Herren stehen, sonst sind sie beide gefährdet nicht nur durch die Streitigkeiten zwischen Staat und Kirche, zwischen den Vertretern der weltlichen und der geistlichen Gewalt, von denen die einen das Schwert der Gerechtigkeit, die anderen den Schild des Glaubens führen; sondern, was schlimmer ist, durch den in der Brust eines jeden Christen ausbrechenden Kampf zwischen dem Christen und dem Menschen.“ (*Leviath. c.* 39.)

III.

Peter Gassendi.

35. Das Leben Gassendi's und seine Bedeutung in der Geschichte der Philosophie.

Unter den Erneuerern und Beförderern des Empirismus nimmt eine ausgezeichnete Stelle ein der Zeitgenosse und Freund des Hobbes, Peter Gassendi. Geboren am 22. Januar 1592 zu Chantersier, einem kleinen Orte des französischen Bisthums Digne, wurde er in der Folge erst Domprobst zu Digne, dann Professor der Mathematik am *Collège Royal* zu Paris, wo er am 24. October 1655 starb. In seiner Jugend hatte er die Aristotelische Philosophie, die damals noch allein auf den Schulen herrschte, nicht nur studirt, sondern selbst auch mehrere Jahre als Professor der Philosophie vorgetragen. Aber Aristoteles hatte bei ihm frühzeitig durch die Lectüre Cicero's, Petrus Ramus', Ludwig Vives' und Anderer seine Autorität verloren. Er genügte ihm so wenig, dass er seine Ansichten, wenn er sie am Vormittag seinen Schülern erklärt hatte, am Nachmittage widerlegte. Seine erste Schrift war daher auch gegen Aristoteles, wenigstens den von der Schule vergötterten Aristoteles, gerichtet und im Geiste der Skepsis geschrieben. Sie nannten sich paradox*; aber ihr Ziel ist, die Paradoxien der Aristotelischen Philosophie aufzuweisen. „Man wird sagen," lässt er den Schulphilosophen sprechen, „dass in der Sonne Form und Materie sei, sagen, dass in der Luft Form und

* Ihr Titel ist: *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos.*

Materie sei, sagen, dass im Regen Form und Materie sei, sagen, dass im Steine, sagen, dass im Baume, sagen, dass im Menschen Form und Materie sei. Oh herrliche Philosophie! Alles hat Materie und Form! Damit wissen wir Alles! Wozu plagen wir uns also mit der Ergründung der Natur?" — Als Folge dieser Herrschaft Aristotelischer Philosophie spricht darum Gassendi aus: Die ganze Philosophie weiss von der Natur noch so gut wie nichts. (*Exercit. lib.* II, *exert.* 6.) Seiner eigenen Neigung, welche auf empirische Naturerkenntniss gerichtet war, musste die von sinnlich bestimmten Principien ausgehende und die Natur in ihre Elemente zerlegende Atomistik Demokrits und Epikurs sich mehr empfehlen als die aristotelische Philosophie. Auch andere Denker waren damals auf diese Richtung wieder aufmerksam geworden. Schon Bacon zog den Demokrit dem Aristoteles vor. Die Aerzte Claude de Berigard († 1663) und Johann Chrysostomus Magnenus in seinem *Democritos reviviscens* hatten die Atomenlehre wieder zu beleben gesucht. Zunächst erwarb sich Gassendi durch eine Anzahl von Arbeiten, welche das historische Verständniss und die Wiederbelebung der im Mittelalter völlig verschütteten epikureischen Philosophie zum Zwecke hatten, Verdienste und Beifall. Er schildert das Leben Epikurs und seine sittliche Bedeutung; er commentirt ausführlich das 10. Buch des Diogenes Laertius und giebt selbst eine systematische Darstellung der Philosophie Epikurs*. Bayle nennt ihn den ausgezeichnetsten Philosophen unter den Humanisten und den gelehrtesten Humanisten unter den Philosophen. Mit Recht: denn Gassendi gehört der Geschichte der Philosophie nicht nur als reproducirender, gelehrter, historischer Philosoph an, sondern auch als Selbstdenker. Alle Theile der Philosophie hat er in seinem *Syntagma Philosophicum* systematisch behandelt. Seine Werke sind zu Lyon im Jahre 1658 in sechs Foliobänden erschienen. Die beiden ersten enthalten sein eigenes System; die übrigen die histo-

* Die Titel dieser Schriften sind: *De vita et moribus Epicuri. Animadversiones in X. Librum Diog. Laertii. Syntagma Philosophiae Epicuri.*

rischen und kritischen Arbeiten. Sein Leben beschrieb Samuel Sorbière*.

Auch Gassendi drängt vor Allem und trotz seiner Anlehnung an die antike Atomistik auf Selbständigkeit des Denkens. Welche Pöbelhaftigkeit, ruft er daher mit Indignation den Aristotelikern zu, in Dingen, welche nicht die Religion, wo man freilich den Verstand unter den Gehorsam des Glaubens gefangen nehmen muss, sondern die Natur betreffen, der Autorität dieses oder jenen Philosophen seinen Geist zu unterwerfen! Und welche Faulheit, statt mit den eigenen Augen, nur mit den Augen des Aristoteles zu sehen und statt die Natur selbst, nur die Schriften des Aristoteles über die Natur zu studiren! Und welche Kleinmüthigkeit, den eigenen Kräften und Anlagen zu misstrauen, zu glauben, dass die Natur sich in Einem Genie erschöpft habe, dass sie folglich keine Menschen mehr, sondern nur noch Affen hervorbringen könne, gleich als wenn die Natur nicht immer sich gleich bliebe und daher nicht ebensogut noch heute, wie einst, grosse Geister erzeugen könnte. (*Exercit. parad.* L. I. *Exerc.* II.) In diesem Geiste, in dem hier Gassendi die Aristoteliker anredet, hat er denn auch die epikurische Philosophie sich angeeignet — nicht als Affe, sondern als Mensch, nicht als Wiederkäuer, sondern als Selbstdenker. Er weicht von Epikur keineswegs nur da ab, wo er sich nicht mit der christlichen Theologie verträgt und wo sich freilich Gassendi grosse Inconsequenzen zu Schulden kommen lässt, sondern auch da, wo seine Lehren sich nicht mit der Vernunft und den Fortschritten der Naturwissenschaften vertragen, so dass in dieser Beziehung Epikur nur der historische Anknüpfungspunkt ist für Gassendi's eigene Gedanken und seine trefflichen, lichtvollen Entwicklungen von den Entdeckungen der modernen Physik und Astronomie**.

---

* *De vita et moribus Petri Gassendi,* der oben genannten Gesammtausgabe der Werke vorgedruckt, später gesondert London 1662.

** Die Bedeutung Gassendi's hat Schaller in seiner Geschichte der Naturphilosophie I. B. richtig bestimmt. Ich konnte, ohne den ganzen Standpunkt meiner Geschichte zu verrücken, mein früheres

36. Die Logik Gassendi's.

Die Philosophie ist die Liebe, das Studium und die Ausübung der Weisheit, welche die Disposition der Seele ist, richtig über die Dinge zu denken und im Leben richtig zu handeln; sie hat daher zu ihren Hauptgegenständen Wahrheit und Tugend, und damit zu ihren Haupttheilen Physik und Ethik. Die Propädeutik beider ist die Logik. Sie ist die allgemeine Wissenschaft, die sich auf keinen besonderen Gegenstand bezieht. Die Physik und die übrigen Wissenschaften erforschen das Wahre an den bestimmten Gegenständen, mit denen sie sich beschäftigen; die Logik aber leuchtet ihnen allen voran, insofern sie allgemeine Vorschriften und Regeln giebt, durch deren Anwendung sie sich auf dem Weg der Wahrheit erhalten, oder im Falle einer Verirrung diese erkennen und den richtigen Weg wieder einschlagen können. Die Logik kann daher bestimmt werden als die Kunst, richtig zu denken d. i. richtig vorzustellen (*bene imaginari*), richtig zu urtheilen (*bene proponere*), richtig zu schliessen (*bene colligere*), richtig zu ordnen (*bene ordinare*). (*Logica* II. *c.* 6.)

Was die Erkenntniss und das Kriterium der Wahrheit betrifft, so muss man die Mittelstrasse zwischen den Skeptikern und Dogmatikern einschlagen. Es giebt nämlich ein doppeltes Kriterium der Wahrheit in uns: eines, wodurch wir das Zeichen des Objects wahrnehmen, der Sinn; das andere, durch das wir mittels Schliessens die verborgene Sache erkennen, der Geist oder die Vernunft. Denn da wir Etwas mit dem Sinn, Etwas mit der Vernunft wahrnehmen, und alle Vernunfterkenntnisse aus den Sinnen entspringen, so muss der Vernunft nothwendig ein sinnliches Zeichen vorangehen, welches sie zur Erkenntniss der verborgenen Sache hinleitet. So schliessen wir z. B. aus dem Schweisse, welcher durch die

---

Urtheil über Gassendi nicht anderes berichtigen und erweitern, als in der hier geschehenen Weise. Auch hatte ich leider! bei der Revision meiner Darstellung Gassendi's nur seine *Exercitationes* und die *Animadversiones in Diog. Laert.*, die übrigens allerdings eine compendiarische Uebersicht über den ganzen Gassendi gewähren, zur Hand. (1847.)

Haut ausschwitzt, als aus einem sinnlichen Zeichen, dass sie Poren habe, obgleich die Sinne keine an ihr unterscheiden und uns zeigen. Zu diesem Schlusse nehmen wir aber noch andere unbezweifelte Sätze und Principien zu Hilfe, die wir durch Induction aus den sinnlichen Dingen erschlossen haben, und in unserem Gedächtniss aufbewahren, und verfahren dabei ungefähr so: Diese Feuchtigkeit ist ein Körper, jeder Körper geht aber nur durch ein Medium von einem Orte zum anderen, diese Feuchtigkeit muss also durch das Medium der Haut hindurchgehen. Aber die Haut ist selbst ein Körper, und da kein Körper durch einen Ort durchgehen kann, wo schon ein anderer ist, weil nicht zwei Körper zugleich an einem und demselben Orte sein können: so könnte die Feuchtigkeit nicht durch die Haut dringen, wenn die ganze Haut Körper wäre, sie muss also Poren haben. So schliessen wir auch von den Aeusserungen und Handlungen der Seele nicht nur auf ihr Dasein, sondern auch auf ihr Wesen, und wir erkennen sie um so vollkommener, je mehr Gattungen von Wirkungen uns bekannt werden, indem wir dadurch einsehen, dass sie mehrere Eigenschaften hat. Denn die Natur eines jeden Dinges ist nicht so untheilbar, dass es nicht eine Breite von Eigenschaften und Qualitäten hätte. Obgleich aber der Sinn bisweilen täuscht, und daher kein sicheres Zeichen ist, so kann doch die Vernunft, die über dem Sinne steht, die Wahrnehmung des Sinnes berichtigen, so dass sie kein Zeichen annimmt, wenn sie es vorher nicht berichtigt hat, und erst dann über die Sache ein Urtheil fällt. (*l. c. c.* 5.)

Jede Idee oder Vorstellung (d. i. das Bild der Sache) in dem Geiste entspringt nur aus dem Sinne. Denn ein Blindgeborener hat keine Vorstellung von der Farbe, ein Taubgeborener keine vom Tone, weil sie der Sinne entbehren, vermittels deren sie sie nur bekommen; und wenn Einer ohne alle Sinne leben könnte, was aber unmöglich ist, so hätte er gar keine Vorstellung von etwas, und würde daher nichts vorstellen. Daher haben die berühmten Sätze: Es ist nichts im Verstande, was nicht vorher im Sinne war, und: Der Geist ist eine *Tabula rasa* ihre Richtigkeit. Denn die, welche ein-

geborene Ideen behaupten, beweisen nicht ihre Behauptung. (*Inst. Log. P.* I.; *De simpl. Rerum Imagin. can.* II.)

Jede Vorstellung wird entweder durch die Sinne dem Geiste eingedrückt, oder aus solchen Vorstellungen gebildet, die durch die Sinne kommen, und zwar entweder durch Zusammensetzung und Vereinigung mehrerer, oder durch Erweiterung oder Verminderung: wie wenn ich aus der Vorstellung des Menschen die eines Riesen oder Zwerges bilde, durch Uebertragung oder Vergleichung; wie wenn man die Vorstellung einer schon gesehenen Stadt auf eine noch nicht gesehene überträgt, oder Gott, der nicht in die Sinne fällt, mit einem ehrwürdigen Greise vergleicht. (*l. c. can.* III.)

Alle durch die Sinne eingedrückten Vorstellungen sind einzeln, der Geist aber bildet allgemeine aus den einzelnen, einander ähnlichen Vorstellungen, und zwar entweder so, dass er die ähnlichen auf einen Haufen zusammenbringt, oder so, dass er, wenn einzelne Vorstellungen zwar in etwas übereinstimmen, aber doch viele Unterschiede an sich haben, von diesen Unterschieden absieht, und das nur herauszieht, was sie mit einander gemein haben. Die allgemeineren Vorstellungen werden nun ebenso wieder aus den weniger allgemeinen gebildet. Die einzelne Vorstellung ist um so vollkommener, je mehr Theile und Eigenschaften einer Sache sie vorstellt; die allgemeine aber um so vollkommener, je vollständiger sie ist, und je reiner sie das Gemeinsame der einzelnen darstellt. (*l. c.* IV. V. VIII.)

37. Kritische Bemerkung über die Gassendi'sche Theorie des Ursprungs der Erkenntniss.

Die Gassendi'sche Theorie vom Ursprung der allgemeinen Ideen ist nur eine scheinbare Ableitung aber keine wirkliche Erkenntniss. Die wahrhaft allgemeine Vorstellung aus den einzelnen, d. i. das Allgemeine aus dem Einzelnen, realiter entspringen lassen, ist ebensoviel, als wenn man das Licht aus den Farben entspringen lassen wollte. Denn das Einzelne ist nur dem Scheine, nicht der Wahrheit nach früher, als das Allgemeine; dieses ist das der Natur und dem Begriffe nach

Frühere. Da die allgemeine Vorstellung die geistige ist, so kommt man überdem nur durch einen *Salto mortale* von der sinnlichen zur geistigen. Denn da die allgemeine Vorstellung erst die wahrhafte, die denkende, die vernünftige Vorstellung, d. i. ein Gedanke ist, ein Geist aber oder eine Vernunft, die gar keine Gedanken hat, also gar nichts denkt, doch hoffentlich wohl kein Geist, keine Vernunft ist, so wie ein Licht, das nicht leuchtet, kein Licht ist, (denn was ist die Vernunft in dieser Beziehung anders, als die Denk- oder Gedankenthätigkeit?) so lässt man in jener Theorie eigentlich den Geist, die Vernunft aus den Sinnen entspringen. Aber wie man ohne Vernunft zu Vernunft, ohne Denken zum Denken, ohne Gedanken zu Gedanken kommen kann, wie die Vernunft aus den Sinnen entsteht, dürfte schwer einzusehen sein. Schon Leibniz sagt daher vortrefflich in dieser Beziehung von Locke, der im Wesentlichen dieselbe Theorie von dem Ursprunge der Begriffe und Erkenntnisse hatte, wie Gassendi: „Er hat nicht genügend beachtet, dass die Begriffe Wesen, Substanz, Identität, ferner die Begriffe des Wahren und Guten und viele andere, deswegen angeboren sind, weil der Geist sich selbst angeboren ist — d. h. angeborene Functionen ausübt — und alle diese Begriffe gewissermaassen in sich selbst entdeckt. Und so kann man in Wahrheit sagen: Es kann nichts im Denken vorkommen, was nicht vorher den Sinnen gegeben gewesen wäre, ausser das Denken selbst.“ Die Gassendi'sche Vorstellungstheorie hat deswegen zu ihrem Princip die hauptsächlich erst in der neueren Zeit allgemein gewordene, und fast allen Theorien von der Erkenntniss und Seele zu Grunde liegende Identification oder richtiger Verwechslung des Geistes, der Seele, der Vernunft mit dem einzelnen, sinnlichen, bestimmten Individuum. Denn dieses kommt nothwendig als ein sinnliches Einzelwesen erst vermittels des Sinnlichen zum Denken und zum Bewusstsein des Allgemeinen; aber die allgemeinen Ideen und Gedanken entstehen oder entspringen *realiter* ebensowenig erst aus den einzelnen, sinnlichen Vorstellungen, wie die Vernunft in jedem Einzelnen und mit jedem Einzelnen

realiter entsteht. Für den Einzelnen entstehen sie wohl, aber diese Entstehung ist eben eine nur auf den Einzelnen sich beziehende, nur eine scheinbare, keine wahrhafte reelle Entstehung. In jener Theorie wird daher der Schein für die Sache genommen*.

38. Die Physik oder Atomenlehre Gassendi's.

Die Atome sind die ersten Principien der Dinge, die erste Materie. Unter Atom muss man aber nicht, wie gewöhnlich geschieht, etwas verstehen, was keine Theile hat, und ohne alle Grösse und daher nichts anderes als ein mathematischer Punkt ist; sondern was so fest und gleichsam so hart und compact ist, dass es durch keine Gewalt in der Natur zertheilt werden kann. Die bestimmten, d. i. die zusammengesetzten Körper, sind theilbar wegen der Beimischung des Leeren, bis auf die Atome, die ersten Bestandtheile der Körper, die, weil sie nichts Leeres mehr in sich enthalten, absolut fest sind und keine Sonderung und Trennung erleiden können. Denn wie es in der Welt ein reines Leeres giebt, in dem nichts Körperliches, so giebt es in ihr so feste Körper, in denen nichts Leeres, also kein Princip der Trennung ist. Wegen ihrer ausserordentlichen Kleinheit aber können die Atome auch nicht durch das allerschärfste Gesicht wahrgenommen werden. Die Nothwendigkeit der Atome liegt darin, dass es eine erste Materie geben muss, die unerzeugt und unzerstörbar ist, und in die alles zuletzt sich auflösen lässt. Denn da die Natur nichts aus nichts macht oder in das Nichts zurückführt, so muss bei der Auflösung des Zusammengesetzten etwas Unauflösliches, das nicht mehr

* Diese Kritik der Gassendi'schen Erkenntnisslehre ist von dem Standpunkt gefällt, welchen ich in meinen Grundsätzen der Philosophie § 9—18 charakterisirte, wo der Mensch das Wesen Gottes in die Vernunft metamorphosirt, von einer Entstehung der Vernunft und Allgemeinbegriffe daher ebensowenig eine Rede sein kann, wie auf dem Standpunkt des Theismus von einer Entstehung Gottes. Da aber gleichwohl die Erfahrung eine Genesis der Vernunft lehrt, so bleibt auf diesem Standpunkt nichts anderes übrig, als ihr nur eine scheinbare oder subjective Bedeutung einzuräumen.

weiter in ein Anderes zersetzt werden kann, übrig bleiben. Der Satz des Epikur und Lukrez aber: Aus nichts wird nichts, darf nur von den Kräften der Natur verstanden werden, und die Ewigkeit und Unsterblichkeit der Materie nur so, dass, so lange die Welt erschaffen ist und dauert, kein Theil von ihr untergeht oder zu nichts wird. (*Physic. S.* I. *Lib.* III. *c.* 5.)

Den wesentlichen Beschaffenheiten oder dem Wesen nach sind die Atome nicht unterschieden, denn sie sind alle gleich fest, gleich körperlich und einfach. Die Atome haben aber noch besondere Eigenschaften, nämlich Grösse, Gestalt und Gewicht oder Schwere, durch die sie sich von einander unterscheiden. Deswegen ist das Atom kein Punkt, der, weil er keine Grösse hat, auch keine Grösse geben kann, denn es ist ganz richtig, wenn man sagt, Untheilbares zu Untheilbarem hinzugethan erzeugt keine Grösse. Obgleich aber das Atom Theile hat und deswegen gross ist, so ist es darum doch nicht theilbar und der Zerstörung unterworfen, weil es ausserordentlich fest ist und nichts Leeres in sich hat, und seine Theile daher nur dem Gedanken nach unterschieden werden, in der That aber nicht sowohl viele Theile, als vielmehr Eine höchst einfache Wesenheit sind. Diese Theile sind ausserordentlich, unvergleichlich, absolut klein, τὰ ἐλάχιςα, *Minima*. Der dem Sinne nach kleinste Theil ist noch aus vielen Myriaden von Atomen zusammengesetzt und daher unendlich grösser als ein Atom. Das mag sonderbar klingen, aber was unserem Gesichtssinn sehr klein vorkommt, ist für die Natur selbst sehr gross; ja wo unsere sorgfältigste und feinste Unterscheidungskraft aufhört, da beginnt erst die subtile und feine Unterscheidungskraft (gleichsam die Spitzfindigkeit) der Natur. In einem Hirsenkörnlein unterscheidet die Natur mehr Theile, als ein Mensch am Kaukasus, ja am ganzen Erdball zu unterscheiden vermag. Obgleich aber die Atome ausserordentlich klein sind, so sind sie doch unterschiedentlich gestaltet, denn sie haben ja eine Grösse, und die Figur ist nichts als eine Grenze und Bestimmung der Grösse, *terminus ac modus magnitudinis*. Diese verschiedenen

Gestalten der Atome sind zwar unbegreiflich, aber dennoch nicht unendlich. Die dritte Eigenschaft der Atome, die Schwere oder das Gewicht, ist nichts anderes, als ihre natürliche Kraft und Fähigkeit, sich selbst zu bewegen oder ihr eingeborener, ursprünglicher, von ihnen unzertrennlicher Trieb und Hang zur Bewegung. Die Bewegung ist doppelter Art: die natürliche, wenn das Atom vermöge seines Gewichts abwärts sich bewegt, und die reflexive, wenn das Atom bei seinem Zusammenstossen mit anderen wieder zurückprallt. Die Ursache der reflexen Bewegung liegt sowohl in der Natur des Leeren, weil dieses dem zurückspringenden Atom keinen Widerstand leisten kann, als auch in der Natur der Atome selbst, weil sie wegen ihrer ausserordentlichen Festigkeit sich nicht durchdringen können, und daher bei einem Zusammentreffen wieder zurückprallen müssen. Alle Atome bewegen sich mit gleicher Geschwindigkeit. Diese apriorische Lehre Epikur's, dass alle Atome, umgeachtet der Verschiedenheit an Gewicht und Masse, doch gleich geschwind sind, bestätigt die Erfahrung, die da zeigt, dass alle Körper, wenn sie gleich von noch so verschiedener Grösse und Masse sind, doch gleich geschwind von einer Höhe herabfallen (*l. c. c.* 6. 7.)

Die Atome und das Leere (denn dieses ist unzertrennlich von jenen) sind also die Principien der Dinge. Dies muss man aber nicht so verstehen, wie man den Epikur missverstanden hat, nämlich als wenn die Welt oder die vergänglichen zusammengesetzten Dinge aus ihnen, wie aus zwei Theilen oder zwei sie zusammensetzenden und constituirenden Principien beständen. Denn nicht die Atome und das Leere, nur die Atome sind die Elemente der Körper, das Leere dient nur zum Orte und zur Trennung. Da das Leere kein Körper ist, wie wäre es denn möglich, dass die Körper aus ihm bestünden? Ob es gleich zwischen den Körpern sich befindet, so macht es doch keinen Theil derselben aus, so wenig als die Luft, die sich in uns innerhalb der Nase, des Mundes, der Lungen befindet, ein Theil von uns ist. (*l. c.* 8.)

Die Atome darf man aber nicht durchaus so annehmen, wie sie Epikur auffasste, sondern nur mit Beschränkung und

Ausscheidung mancher Bestimmungen. So muss man die Bestimmung von ihnen wegnehmen, dass sie ewig, nicht hervorgebracht und der Zahl nach unendlich sind. Man muss sie zwar annehmen als die erste Materie; aber dabei hinzudenken, dass sie Gott endlich schuf, sie zu dieser sichtbaren Welt machte, und dann nach ihren eigenen, ihr aber eingegebenen Kräften und Gesetzen sich entwickeln liess. Man muss daher auch die Bestimmung von den Atomen wegnehmen, dass sie aus sich die Kraft und das Vermögen haben, sich zu bewegen: dem zufolge bloss Beweglichkeit in ihnen annehmen, die wirkliche Kraft der Bewegung von Gott ableiten, der sie bei ihrer Erschaffung in ihnen erzeugte und mitwirkt, weil Gott, wie er Alles erhält, so auch bei allen Dingen mitthätig ist. Der Irrthum Epikur's besteht aber hauptsächlich darin, dass er ernstlich behauptete, nicht Gott, sondern der Zufall sei die Ursache der Welt, und zweitens, die Welt sei weder Gottes noch des Menschen wegen gemacht. Denn Gott ist in der That die hervorbringende und alles lenkende Ursache der Welt. Wenn man aber gleich Gott die Oberherrschaft über die Natur einräumt, so werden doch deswegen nicht die besonderen Ursachen aufgehoben, die durch seinen Willen sind, und die er ihre eigenen Rollen spielen lässt. Bei irgend einer Wirkung der Natur muss man daher nicht sogleich Gott zu Hilfe rufen, als wenn er allein die Ursache und keine natürliche Ursache dazwischen wäre, sondern er ist nur die allgemeine Ursache. (*l. c.* u. *Sect.* I. *lib.* IV. *c.* 6.)

39. Kritik der Gassendi'schen Atomenlehre.

Das sich selbst Widersprechende, das Willkürliche dieser Verbindung des Princips der Atome und ihrer Bestimmungen mit den Vorstellungen der Theologie, den Vorstellungen von Erschaffung, Mitwirkung, Einpflanzung der Bewegungskräfte erhellt auf der Stelle. Denn von dem Atom ist die Bewegung oder das Princip und Vermögen derselben unzertrennlich. Das Atom nämlich ist ein Einfaches, Untheilbares; es ist für sich, getrennt von anderen Atomen; das Leere des Epikur ist nichts anderes, als die sinnliche Vorstellung, der sinn-

liche Ausdruck dieser im Begriff des Atoms liegenden Trennung. Das Atom kann aber zugleich nur als viele Atome gedacht werden. Es ist unmöglich, dass nur ein, nicht mehrere, nicht unzählig viele Atome sind; es ist daher in Beziehung, aber in einer äusserlichen, ihm selbst gleichgiltigen Beziehung auf die anderen Atome. Der sinnliche Ausdruck, die sinnliche Erscheinung, dieser mit dem Atom selbst identischen Bestimmung der Beziehung und Trennung ist die Bewegung; die Atome müssen sich stossen, drängen, oder sonstwie bewegen. Was soll also ein Atom bedeuten, das gar nicht ohne das Princip der Bewegung gedacht werden kann, und dem doch die Bewegung erst eingegeben worden ist und werden soll? Und was soll man nun gar darunter denken, dass Gott mit den Atomen mitwirkt? Die Atome sind absolute Atheisten*, oder doch wenigstens Freigeister, die sich so wenig um Gott bekümmern, wie der Gott des Epikur um die Welt und die Atome; sie sind Autokraten, Monarchen, sie dulden keinen Mitregenten, sie sind eine Welt für sich.

Ebenso unzertrennlich vom atomistischen Princip wie die Bewegung und Freigeisterei ist die Bestimmung, dass die Welt, d. i. die Ordnung, der Inbegriff der concreten, der bestimmten, d. i. aus den Atomen bestehenden Körper, oder diese selbst zusammen, ein Werk des Zufalls sind. Denn die bestimmten Körper sind nur Zusammensetzungen von Atomen, die, obgleich das Atom sich seinem Begriffe nach auf andere bezieht, doch in der Zusammensetzung oder Verbindung in ein Aggregat ausser einander bleiben, gegen die Zusammen-

* Cicero *de Nat. Deo.* I. 44. — Wie Gassendi sagt übrigens auch Magnenus in seinem *Democritus* (*Hagae Comit.* 1658. p. 268): „Die Ansicht, welche die Atome zulässt, steht mit dem Gedanken eines schöpferischen Gottes keineswegs in Widerspruch.“ Ueberhaupt erklärten die christlichen Physiker, die sich zum Atomismus bekannten oder hinneigten, die Verbindung desselben mit dem Atheismus für nicht nothwendig oder geradezu für zufällig. Ja Bacon sagt sogar, der Atomismus führe nothwendig zum Theismus. Mit Recht: jedes beschränkte Naturprincip erfordert nothwendig zu seiner Ergänzung eine aussernatürliche Ursache. (1847.)

setzung und die Verbindung gleichgiltig sind, die daher nur ein Zufälliges ist. Im Princip des Atoms liegt kein Grund, keine Nothwendigkeit, dass es sich mit anderen verbindet oder auf diese und jene Weise zu einem bestimmten Aggregat zusammensetzt; es tritt nur in eine äusserliche, d. i. zufällige Verbindung; die Welt ist nur ein Aggregat, kein System, ohne Einheit und Nothwendigkeit, eine Sache, ein Werk des Zufalls. Aeusserliche Nothwendigkeit lässt sich wohl mit dem atomistischen Princip verbinden; aber diese ist vom Zufall nicht unterschieden. Das Atom zum Princip der Dinge machen, heisst daher nichts anderes, als den Zufall zum Princip der Welt machen. Was soll nun aber gar, um andere Widersprüche und Nachlässigkeiten zu übergehen, zwischen dem Atom, welches unauflöslich, das untheilbare Erste und Letzte der Welt, in einer sinnlichen Vorstellung, d. i. in Bezug auf die Zeit ausgedrückt, ewig und unsterblich ist, wie es Lukrez (*de Rer. Nat.* I. *v.* 237. 501. 520. 545. *etc.*) nennt, und dem Geschaffensein für ein Zusammenhang stattfinden?

Uebrigens ist gerade in dieser seiner Inconsequenz Gassendi ein höchst consequenter Atomist; in diesen seinen Widersprüchen befindet er sich gerade im Einklang mit dem atomistischen Princip; gerade darin, dass sein Denken so inkohärent ist, stellt er in seinem Denken den Geist des Atomismus perfect dar. Denn wie die Verbindung der Atome mit einander zu concreten Körpern äusserlich und zufällig ist, ist es die Verbindung seines atomistischen Princips mit seinen anderweitigen Gedanken oder richtigen Vorstellungen; es lässt sich ebensowenig ein innerer Zusammenhang zwischen diesen auch nur einigermassen denken, wie zwischen den aggregirten Atomen eine innere Einheit; sein Denken ist ein äusserliches zufälliges Aggregiren. Und wie die Atome nur da, wo kein Körper ist, in dem Leeren sich bewegen, an einander kommen, sich verbinden: so verbinden sich in dem Kopfe des Gassendi nur da, wo kein Denken ist, in der Gedankenleerheit die Vorstellungen von den Atomen mit seinen anderweitigen Vorstellungen.

Gassendi stellt daher auch in dieser Verbindung des Atomismus mit den Vorstellungen christlicher Theologie den schon bei Bacon und Hobbes berührten Widerspruch dar, dass er anders denkt, als er gesinnt ist und fühlt; dass er ein seinem Denkprincip entgegengesetztes religiöses Princip hat, welches in tiefwurzelndem Widerspruche zu dem steht, was man als die wesentliche Art, das wesentliche Object seines Geistes, das Objective also in ihm selbst, bezeichnen muss, wenn man anders bei einem so eklektischen, so in die Breite des gelehrten Wissens gehenden Denker etwas Bestimmtes als das wesentliche Object seines Geistes aussprechen und einen entschiedenen Widerspruch annehmen kann. Es ist der nämliche Widerspruch, der sich in neuerer und neuester Zeit auf die verschiedenste und krasseste Weise aussprach und endlich so weit ging, dass man der Vernunft nichts liess, als endliche eitle Begriffe, als die leere Schaale, die abgezogene Haut von den Dingen, allen Inhalt aber in den Pressack des Herzens hinabstopfte. Indem man Gott aus dem Tempel der Vernunft in den Schlupfwinkel, das Alteweiberspital, das *Asylum ignorantiae* des Herzens jagte, aus der offenen, bestimmten, klaren und freien Welt des Denkens alles Göttliche wie eine die frische Luft nicht vertragende Treibhauspflanze in die wohlbehagliche Stubenwärme erkünstelter, sophistischer Gefühle versetzte, war man bei Tage, so zu sagen, in dem öffentlichen Geschäftskreis des Verstandes, d. h. im Kopfe ein Atheist, im Herzen aber, bei Nacht, privatim im Rücken der Vernunft, der abergläubigste Christ, der religiöseste Mensch von der Welt, hat aber eben deswegen auch nur einen Hauspenaten als Gott verehrt.

40. Gassendi's Lehre vom Geiste.

In Folge dieses Widerspruchs, in dem Gassendi mit sich selbst steht, und der Willkür seines Denkens giebt er nun weiter auch noch andere, mit dem atomistischen Princip zusammenhängende Bestimmungen auf, bestimmt Gott auf eine diesem Princip ganz entgegengesetzte Weise und behauptet dann

auch die Unkörperlichkeit und Unsterblichkeit des Geistes. Hätte Gassendi, statt Descartes widerlegen zu wollen, ihn zu erkennen und wahrhaft aufzufassen gesucht, so würde er auch in Betreff des Geistes nicht im Kreise unbestimmter Vorstellungen stehen geblieben sein, wiewohl er über ihn einige tiefere philosophische Gedanken berührende Vorstellungen äussert, die folgende sind.

Bei der Frage, ob der Geist unsterblich ist, kommt es vor allem auf die Lösung der Frage an, ob der Verstand oder die Vernunft (denn diese ist der hauptsächlichste, vorzüglichste Theil des Geistes, die Wurzel daher auch des Willens) etwas Immaterielles ist. Der Verstand ist nun aber erstlich etwas von der Phantasie oder sinnlichen Vorstellungskraft Unterschiedenes; denn er ist die Fähigkeit in uns, durch die wir vermittels der Schlüsse uns zur Einsicht dessen erheben, was nicht sinnlich vorgestellt werden, wovon man sich kein sinnliches Bild machen kann. Der Verstand hat nicht, wie die Vorstellung, materielle Bilder, unter denen er die Dinge vorstellt; was aber ohne materielle Form einsieht, ist immateriell. Zweitens: dem Geiste allein kommen reflexive Handlungen zu; er nur sieht sich selbst und seine Handlungen ein, und besonders weiss er, dass er erkennt. Aber diese Function geht über das Vermögen einer körperlichen Natur; denn alles Körperliche ist so an einen bestimmten Ort gebunden, dass es sich nicht auf sich selbst, sondern nur auf ein Anderes, von ihm Verschiedenes richten kann. Daher der Satz: Nichts wirkt auf sich selbst zurück. Es kann wohl so scheinen, als ob die Handlung von etwas Körperlichem auf es selbst zurückginge; aber es ist dann in der That nur ein Theil, der auf einen anderen Theil wirkt. Drittens: wir bilden uns nicht bloss allgemeine Begriffe, sondern wir denken auch selbst das Wesen und Princip der Allgemeinheit. Da aber das Allgemeine von der Art ist, dass es von allen materiellen Bedingungen und Unterschieden der Einzelheit abgetrennt ist, so muss wahrlich der Geist, der diese Trennung von der Materie macht, frei von der Materie sein. Die Thiere erkennen und denken nicht die Allgemeinheit oder das all-

gemeine Wesen, z. B. vom Menschen die Humanität, die Menschheit, in der Abtrennung von allen materiellen Bedingungen und Unterschieden; sie stellen nicht das Abstracte selbst vor, sondern immer nur das Concrete; nicht die Farbe, sondern das Farbige, nicht den Geschmack, sondern nur dieses bestimmte, so und so schmeckende Ding. Was endlich das Object des Geistes betrifft, so ist dieses nicht ein bestimmtes, er umfasst alles, sein Object ist unbegrenzt, denn alles Wahre, alles Wesen als Wesen ist sein Object. Sein Erkenntnissvermögen erstreckt sich daher auf alle Gattungen der Dinge, sowohl körperliche als unkörperliche, wenn gleich manche Hindernisse ihn von der Erkenntniss vieler Sachen abhalten. Der Geist ist daher unkörperlich; denn er könnte nicht einmal etwas Unkörperliches ahnen, wenn er selbst materiell wäre. Da nun aber der Geist oder die vernünftige Seele unkörperlich ist, so folgt nothwendig, dass sie unsterblich ist; denn was unkörperlich ist, folglich keine Masse und Theile hat, in die es getrennt und aufgelöst werden könnte, muss nothwendig immer so bleiben, wie es ist; denn weder in ihm selbst, noch in einem anderen kann der Grund seiner Auflösung liegen, es muss daher in alle Ewigkeit fortdauern*.

41. Kritischer Rückblick auf Gassendi.

Es erhellt aber auch hier wieder auf der Stelle, wie wenig der Gassendi, der die Atome als Principien der Welt annimmt, mit dem Gassendi, der aus der Unkörperlichkeit der Seele auf ihre Unsterblichkeit schliesst, im Zusammenhange steht. Ganz unlogisch ist es, wenn er an einer Stelle behauptet, selbst die Annahme von unvergänglichen Körpern hebe nicht die Richtigkeit seines Arguments auf; denn wenn sogar der Körper unvergänglich sein könne, müsse es der Geist um so viel mehr sein. Und wie stimmt das mit den Atomen überein, die keine andere Unkörperlichkeit, als die

* T. II. *Phys. S.* III. *Membr. post.* IX. *c.* 2. 4.; *Membr. post.* XIV. *c.* 2. und T. I *Phys. S.* I. IV. *c.* 3.

Leerheit kennen, denen Nicht-Körper-sein, gleich Nicht-sein ist? Mit den Gassendi'schen Atomen stimmt es freilich überein; aber diese stimmen mit sich selbst nicht überein, widersprechen sich selbst; denn sie sind nicht die absolut festen, tapferen, jede Theilung von sich abweisenden, gegen jeden An- und Eingriff gewappneten Kampfhelden des Epikur, sondern allerunterthänigste Diener der Willkür, ganz feige, gutmüthige Tölpel, die ohne Einspruch und Gegenwehr sich die Seele aus dem Leibe ziehen lassen. Denn ob sie gleich schon anfangs aufs Geduldigste sich ausplündern liessen, und so hinreichende Proben ihrer Unterthänigkeit und Gutwilligkeit gegeben haben, so sollen doch die blutarmen Teufel zuletzt noch sogar die Unauflöslichkeit durch die Länge der Zeit verlieren. (*Physic. Sect.* III. *Lib.* XIV. T. II. *Fol.* 628.) Was ist aber das für ein Atom, d. i. für ein Unauflösliches, das auflöslich ist? Freilich ist auch diese Bestimmung der Unauflöslichkeit ihnen eigentlich schon dadurch genommen, dass sie als hervorgebrachte vorgestellt werden; denn das Unauflösliche ist eben ein Erstes, über das ich nicht hinausgehen kann, was kein Princip über sich hat, mag dieses bestimmt werden, wie es wolle. Uebrigens ist zur Entschuldigung dieser Widersprüche die Bemerkung hinreichend, dass für Gassendi das Atom selbst eigentlich keine andere als hypothetische Bedeutung und Existenz hat.

IV.

Jakob Böhme.

42. Jakob Böhme's Bedeutung für die Geschichte der Philosophie.

Die Geschichte des denkenden Geistes führt uns jetzt von den vornehmen, von aussen glänzenden und imponirenden, von innen aber ziemlich unbefriedigenden Palais der hochberühmten Ahnherren des Empirismus in die von aussen so schlechte und verächtliche, im Inneren aber Schätze bergende Hütte des Görlitzer Schusters, Jakob Böhme. Eine glänzende Ausnahme von der sonst allgemein geltenden Regel: *Ne sutor ultra crepidam,* die factisch beweist, dass der Geist der Geschichte, der allgemeine Geist, allein der Geist des Menschen ist, und ohne Ansehung der Person, des Ranges, der Geburt, der äusserlichen Mittel, die Individuen aus dem Staube und Dunkel der Verborgenheit hervorzieht und zu seinen Organen, zu Verkündern seines Wesens macht. Die geschichtlichen Ideen brechen, wie unterirdische Quellwasser, auch aus Stellen hervor, wo man es am allerwenigsten erwarten sollte; aus Individuen, die nicht durch die sonst unerlässliche, durch Bildung und Sprachkenntniss bedingte Lektüre in- und ausländischer Journale, sondern nur durch Hörensagen oder höchstens die Dorfzeitung Notiz von dem bekommen, was in der Geisteswelt vorgeht, die daher auch dem, der solche Individuen nicht im Zusammenhange mit der Geschichte betrachtet, als Mirakel erscheinen, und denen selbst ihre eigenen Ideen, weil sie nicht wissen, wie sie dazu kommen, weil sie sich selbst ein Räthsel sind und über sich

erstaunen, als Offenbarungen, Eingebungen oder Erleuchtungen höherer Ordnung erscheinen, was sie allerdings in einem gewissen Sinne auch sind*.

Jakob Böhme ist ein Mystiker, wenn man anders dieses so unbestimmte und in neuerer Zeit so herabgewürdigte Wort zur Bezeichnung eines so merkwürdigen Wesens, wie er ist, anwenden kann und darf; aber ein Mystiker, der speculirt, der innerhalb der Mystik nach Freiheit von Mysticismus, nach klarer Erkenntniss ringt. Die Grundlagen und Anhaltspunkte seiner Gedanken sind die das reine Himmelslicht des Denkens an dem dunkeln Wolkengrunde des Gemüths in die Regenbogenfarben der Phantasie zerstreuenden theologischen Vorstellungen der früheren Zeit. Daher er Vielen, die sich nur an das trübe Element seiner Grundlage halten, nur als Mystiker, oder gar religiöser Schwärmer und Träumer erscheint, und sogar in die Hände von Leuten fällt, die mit nichts weniger, als mit dem Denken etwas zu schaffen haben wollen, und von ihnen gehegt und gefeiert wird, als wäre er einer ihres Gleichen, weil sie unvermögend, die Form vom Inhalt, das Aeussere vom Inneren, das Particuläre eines Schriftstellers von seinem Wesen zu unterscheiden, nicht erkennen, wie sehr das alte Sprüchwort: Stille Wasser gründen tief (in einem höheren und edleren Sinne verstanden) bei ihm seine Anwendung findet. Denn der wesentliche Gehalt seines Geistes,

* „Ich verstund zuvor," sagt Jak. Böhme von sich selbst, wie er vom Ursprung seiner schriftstellerischen Thätigkeit spricht, „wenig die hohen Glaubens-Artikel, als es Laien Arth ist, viel weniger die Natur, bis mir das Licht in der ewigen Natur anhub zu scheinen, davon ich so sehr lüstern ward, dass ich anfing und wollte mir mein Erkenntniss zu einem Memorial aufschreiben. Denn der Geist ging hindurch als ein Blitz, und sahe in Grund der Ewigkeit; oder wie ein Platzregen fürüber gehet, was er trifft, das trifft er; also gings auch in mir: Ich fing an zu schreiben als ein Knab in der Schule und schrieb also in meiner Erkenntniss und eifrigem Trieb immerhin fort." „O höre Pasquill!" so redet Jak. Böhme seinen Gegner B. Tilken an, „hastu Kunst von dieser Welt, so hab ich Kunst von der Göttlichen Welt: Du hast Deine gelernet und meine ist mir aus Gnaden in der Liebe Gottes geschenket worden." Erste Apologie wider B. Tilken. Vorrede Nro. 27. 28. 93.

auf den er immer und immer wieder zurückkehrt, den er auf alle ihm nur zu Gebote stehende Weise zu erweisen und zu erörtern sich bestrebt, und aus dem Schutthaufen seiner anderweitigen trüben Vorstellungen oft in der reinsten und erhabensten Sprache, fast mit wissenschaftlicher Bestimmtheit, an das Licht des Bewusstseins hervorgräbt, ist philosophischer Natur. Seinem wesentlichen Gedankeninhalte nach steht er in innerem Zusammenhange nicht nur mit Spinoza und Descartes, sondern überhaupt mit der Philosophie der neueren Zeit. Denn dieser sein wesentlicher Gedankengehalt ist seine Anschauung vom Geiste, ist die Art, wie er Gott als lebendigen, wirklichen, d. i. bewussten Geist erfasst, ist sein Bestreben, eine Genesis, so zu sagen, eine Construction des Bewusstseins und der Erkenntniss des Geistes, und zwar des Geistes in seiner unendlichen Bedeutung, in der Bedeutung Gottes zu geben.

Auch schon von den früheren Denkern des christlichen Zeitalters wurde zwar Gott als Geist gedacht; aber einerseits nur in den leeren, formellen und negativen Bestimmungen der Unkörperlichkeit, Immaterialität, Einfachheit und dergl., anderseits in den an sich wohl bestimmenden Bestimmungen des Willens, des Wissens und Denkens; aber diese waren nur wie Prädicate oder Eigenschaften auf den als Substrat zu Grunde liegenden Begriff des Wesens, welcher der *Terminus a quo* und *ad quem* der früheren Denker war, gleichsam aufgetragen: daher nur Behauptungen, Versicherungen, keine lebendigen Bestimmungen und Erkenntnisse, so dass Gott zwar in geistigen Prädicaten oder als geistiges Wesen, aber nicht als Geist, der Geist also überhaupt nicht in, sein Leben entfaltenden, ihm immanenten oder gegenständlichen Bestimmungen erfasst war.

Die Dreieinigkeitslehre, wie sie von manchen Denkern ausgesprochen und bestimmt wurde, war zwar auch eine Construction Gottes als Geist, als Bewusstsein, oder eine Construction des Bewusstseins als Gott, und hatte, wenn man von den trüben Ausdrucksweisen, von der Form, in der sie gegeben wurde, abstrahirt, keinen anderen Sinn, keinen

anderen Gedankengehalt, als den: Gott ist Bewusstsein*, als Bewusstsein Geist und das Princip aller Dinge. Aber in der Dreieinigkeitslehre, wie sie im Geiste der älteren formellen Metaphysik, die nur zertrennt und das Zertrennte verselbstständigt, bestimmt und entwickelt wurde, waren die Momente des Bewusstseins als Personen, als Hypostasen oder Substantive verselbständigt, und liess man wieder die Unterschiede, die doch als Hypostasen fixirt waren, sich auflösen in die Einheit des Wesens, fasste sie zusammen in den Begriff eines geistigen Wesens in den angegebenen formellen Bestimmungen oder Prädicaten. Und Gott oder das geistige Wesen, in das die drei Unterschiede, die nur als Unterschiede der Personen, nicht des Wesens galten, als ihre Einheit sich auflösen, wurde lediglich und allein gefasst als ein schlechthin Affirmatives oder Positives, als das absolut gute und vollkommene Wesen: so dass, da die Bestimmung der Positivität als die einzig wirkliche, absolute, als die Bestimmung Gottes galt, die Bestimmung der Differenz von der Positivität und Vollkommenheit, der Unterschied von Gott, der überhaupt als Natur und in Bezug auf das Moralische als das Princip des Bösen gefasst werden kann, nur die Bedeutung eines Negativen, Nichtseienden hatte. Das Positive in der Natur und Creatur war daher wohl, als ein Positives oder Gutes, ein

* Darauf deutet auch Leibniz schon, wenn er sagt: *Pour rendre ces notions* (nämlich von den *divines personnes* als *trois differents concrets respectifs dans un seul concret absolu*) *plus aisées par quelque chose d'approchant, je ne trouve rien dans les créatures de plus propre à illustrer ce sujet, que la réflexion des esprits, lorsqu'un même esprit est son propre objet immediat, et agit sur soi même, en pensant à soi même et à ce qu'il fait. Car le redoublement donne un image ou ombre de deux substances respectifs dans une même substance absolue, savoir de celle, qui entend, et de celle, qui est entendue. L'un et l'autre de ces êtres est substantiel, l'un et l'autre est un concret individu, et ils diffèrent par des rélations mutuelles; mais ils ne sont qu'un seul et même, un substance individuelle absolue.* (*Remarque de Mr. Leibn. sur le livre d'un Anti-Trinitaire. Leibn. Miscellanea.* IV.) Darauf deuten auch Lessing's bekannte Aeusserungen über diesen Gegenstand Freilich muss man das Bewusstsein nicht in seiner gewöhnlichen, gemeinen Bedeutung nehmen.

Göttliches, aus Gott, hatte seinen Ursprung in ihm; aber das Negative in ihr, d. h. eben das, wodurch sie ein von dem Positiven, dem Vollkommenen, von Gott, Unterschiedenes ist, war als ein rein Negatives, Ungöttliches gefasst, hatte keinen positiven Ursprung, keine reelle Ursache, und war daher auch seinem Ursprung nach in Bezug auf die Erkenntniss, da die Bestimmung des Guten als die absolute, einzig reale Bestimmung vorausgesetzt war, als ein Unerkennbares, Unbegreifliches bestimmt. Es fiel somit der Gegensatz Gottes oder der Unterschied von ihm, der überhaupt, wie bereits gesagt, Natur genannt werden kann, ausser Gott, und Gott daher nicht in die Bestimmung lebendiger, wirklicher Geistigkeit; denn lebendiger Geist ist er nur, wenn und wiefern er, wie Jakob Böhme ihn erfasst, den Unterschied von sich in sich selbst begreift, und an diesem Anderen, an diesem Unterschiede in sich sich selbst Gegenstand, offenbar, Bewusstsein ist. Der Unterschied von Gott in Gott selbst ist allein die Quelle seiner und aller Actualität und Spontaneität, die Spring- und Sprudelquelle selbstthätigen, das Bewusstsein aus sich selbst wirkenden und heraufschöpfenden Lebens*. Geist, Selbstbewusstsein sind nur subjective Bestimmungen, Prädicate, die das Subject von Gott aussagt, und ihm beilegt,

* Zur Erläuterung und Bestätigung dieser Exposition folgende Stelle aus des J. Böhmisten Dippel *Fatum fatuum* (d. i. die thörige Nothwendigkeit, Altona 1730). „Wie alles gegenwärtige Geschöpf einen geistlichen Wirker in sich hat, der die äussere Materie disponiret und belebet, so kann unser Verstand einigermassen dergleichen Analogie in dem Wesen Gottes selbst erblicken, ehe noch alle Ding gemacht. Denn sonst könnte auf keinerlei Weise befasset werden, wie Gott in seinem eigenen Wesen Vollkommenheit habe oder vergnügt und selig sein könne, wo nicht in dem Wesen Gottes ein passiver Grund gefunden würde, in welchem sich die Activität terminirt und sich selbst erkenntlich wird, dass also die allzuscharf abstrahirende *Metaphysicunculi* und scholastische Grillenfänger durch ihre läppische Definition des Wesens Gottes, wenn sie Gott *Actum purum* oder nur That nennen, den Grund zum Atheismus gelegt; dann ist Gott als Gott nur eine That, so kann Er nicht in sich selbst bestehen . . . sondern muss nothwendig *Objecta* ausser sich haben, in welchen er seine Activität ausübt.“ S. 127.

wenn der Unterschied von Gott ausser Gott gesetzt wird; immanente Selbstbestimmungen sind sie nur, wenn Gott, so zu sagen, sich selbst zum Geiste construirt, in ihm selbst die zeitlose Genesis seiner zum Geiste vorsichgeht. Aber nur wenn das Negative Gottes in Gott selbst enthalten ist, welches aber eben deswegen, weil es in ihm enthalten ist, wie die Darstellung Jakob Böhme's weiter zeigen wird, kein Negatives gegen ihn ist, ist das Bewusstsein, der Geist, kein todtes Prädicat, sondern die lebendige Selbstbestimmung Gottes selbst. Denn ohne Unterschied, ohne Gegensatz, ohne Entzweiung ist nach Jakob Böhme keine Erkenntnis, kein Bewusstsein möglich; nur am Anderen, an seinem, mit seinem Wesen identischen Gegensatze wird etwas sich klar und bewusst. Wird aber nun eben die Natur nicht in Gott selbst, als Einheit mit ihm gesetzt, in welcher er aber zugleich in sich und für sich selbst ist, indem er sie in sich hat; wird sie ausser ihn hinausgesetzt: so wird Gott nur zu einer Person, einem persönlichen Wesen, das wohl vorgestellt wird vom Subjecte als Geist und Bewusstsein, aber es nicht wirklich, es nicht aus sich selbst ist, weil, indem der Gegensatz, die Natur, die Bedingung des Bewusstseins, ausser Gott gesetzt ist, auch sein Unterschied von ihr ausser ihn in das Gott unterscheidende Subject fällt, aber nicht die Selbstunterscheidung Gottes ist.

Es ist noch besonders zu bemerken, dass Jakob Böhme diese seine eben angedeuteten wesentlichen Gedanken nicht oft genug wiederholen kann, und dass er da, wo er die allgemeinen Grundsätze seiner Theosophie ausspricht, eine bewundernswürdige Klarheit mit der grössten Tiefe verbindet; dass man ihm aber ins bunte Gewimmel des Besonderen nicht folgen kann, ohne dass Einem hier wie in der tollsten Mährchenwelt Alles vor den Augen flimmert, alle bestimmten Begriffe ausgehen. Der Grund hiervon liegt keineswegs nur darin, dass ihm alle Methode und Logik, alle Werkzeuge, sich der Gegenstände zu bemächtigen und sie gehörig zu bestimmen, abgehen; dass er statt Erkenntnisse gewährender Denkbestimmungen Formen des Gemüthslebens und der Sinn-

lichkeit, sinnliche Beschaffenheiten, zur Bezeichnung der Gegenstände anwendet, Vorstellungen daher giebt, die ebenso dunkel sind, wie die Gefühle und sinnlichen Empfindungen, und in dem Drang seines Geistes, seine Gedanken zu Tage zu fördern, oft zu den allerwillkürlichsten und curiosesten Zeichen und Hilfsmitteln seine Zuflucht nimmt. Der Grund liegt tiefer. Jakob Böhme ist ein theosophischer oder religiöser Naturphilosoph. Er will uns nicht nur erklären, wie aus der Natur Gottes der Geist Gottes, sondern auch, wie aus der Natur oder dem Wesen Gottes die wirkliche Natur entsteht — erklären, wie Sonne, Mond und Sterne, Himmel und Erde, Feuer und Wasser, Berge und Steine, Bäume und Kräuter, Thiere und Menschen, Franzosen und Schwären, Krätze und Aussatz entstehen: kurz er will uns alle Geheimnisse der Astronomie, Physik, Geologie, Mineralogie, Physiologie und Pathologie aufschliessen, befangen in dem Glauben, dass, weil Alles aus Gott geworden, auch Alles aus ihm erkannt werden könne, dass in Christo oder Gott die Schätze alles Wissens verborgen lägen, dass man daher, um Alles zu wissen, nur Gott zu wissen brauche. Er will uns Kunde und zwar die allerspeciellsten Aufschlüsse über Dinge geben, von denen er gar nichts weiss, gar keine Vorstellungen hat, als höchstens die oberflächlichen, welche ihm die Eindrücke derselben auf sein Gemüth und seine Phantasie geliefert haben — kein Wunder, dass er hier in die willkürlichste, bodenloseste und selbst oft unsinnigste und abgeschmackteste Phantastik verfällt. Jakob Böhme ist das directe Gegentheil Bacon's. Während dieser Alles von Aussen, von der Erfahrung ableitet, deducirt dagegen jener, der *Philosophus Teutonicus* Alles *a priori* aus Gott, d. h. aus sich. Jakob Böhme ist die sich als göttliche Allwissenheit geltend machende menschliche Unwissenheit. Aber gerade in dieser durch keine Einwürfe der Empirie in dem Glauben an ihre Allwissenheit gestörten, göttlichen, in sich seligen Unwissenheit, in diesem mystischen Helldunkel seiner gemüthlichen und phantastischen, nicht durch das profane, enttäuschende Sinnenlicht aufgeklärten Weltanschauung liegt — abgesehen

von der Eigenthümlichkeit seiner Sprache — der Grund von dem zauberhaften Eindruck, den Jakob Böhme auf viele Gemüther macht; denn in dem Lichte, das in einem Dom durch buntbemalte Fenster oder durch trübe Glasscheiben in die Stube eines Schusters fällt, ist es vielen Menschen wohler zu Muthe, als in dem Lichte, das durch reine, ungefärbte Fenster fällt oder unmittelbar aus der Hand der Natur uns zukommt*.

Der Grund des magischen Reizes, den Jakob Böhme auf viele Gemüther macht, lässt sich auch so erklären und veranschaulichen. Da ihm die klare, einfache Form des Gedankens, die ausbreitende, entwickelnde Methode der Philosophie abgeht, so schiesst bei ihm der Baum der Erkenntniss, aus Mangel des Sonnenlichtes des ungetrübten Gedankens, nicht schlank und gerade in die Höhe empor, so ist Alles bei ihm chaotisch beisammen, die Materie seines Denkens gleichsam in einen engen Raum zusammengedrückt, so dass das ganze Jakob-Böhme'sche Gebäude den Umfang und das Ansehen einer Schusterwohnung bekommt. Und wie überhaupt im Ganzen der Mensch nur glücklich ist innerhalb der Beschränkung, so giebt es natürlich viele Menschen, die sich wohler, heimischer fühlen in einer beschränkten, engen Schusterwohnung, als in den grossen, weiten Tempeln und Hallen der reinen Philosophie. Denn mit dem Raume erweitert sich auch die Aussicht und verliert sich der Einzelne in dieser Erweiterung aus dem Gesichte, sieht sich als einen Punkt im Ganzen verschwinden; in einem engen Raume aber da findet sich der Mensch zu Hause, wird er auf sich ge-

---

* Höchst charakteristisch in dieser Beziehung ist was A. Ruge (Gesammelte Schriften I. B.) aus Stilling's Leben anführt: „Wenn sie das Wort: Rad der ewigen Essenzienden oder auch schielender Blick und andere mehr aussprachen, empfanden sie eine ganz besondere Erhebung des Gemüths. Ganze Stunden lang forschten sie in den magischen Figuren und meinten, die vor ihnen liegenden Zauberbilder lebten und bewegten sich; das war denn so rechte Seelenfreude, im Taumel groteske Ideen zu haben und lebhaft zu empfinden.“ Ja wohl! Je schiefer, je tiefer.

drängt, verliert er sein beschränktes Dasein nicht aus dem Auge und hat er Alles, was er ist und hat, in einem practischen Enchiridium oder Compendium kurz und gut bei einander.

43. Jakob Böhme's Leben.

Jakob Böhme wurde 1575 zu Alt-Seidenburg, einem ehemaligen Marktflecken, unweit Görlitz in der Oberlausitz geboren. Seine Eltern waren arme und geringe Bauersleute. In seinen jüngeren Jahren hatte er, so erzählt man es wenigstens, ein paar mysteriöse Erscheinungen. So soll er einst, um nur eine anzuführen, als er sich von den übrigen Dorfjungen, mit denen er gewöhnlich das Vieh auf dem Felde hütete, entfernte, und allein einen nahegelegenen Berg bestiegen hatte, auf dessen Gipfel einen Eingang in ihn gefunden, und beim Hineintreten ein grosses Gefäss voll Geld erblickt haben, über dessen Anblick ihn aber ein solches Grausen angekommen, dass er eiligst davon gesprungen sei. Nachmals soll er jedoch nie mehr diesen Eingang offen gefunden haben. Nachdem er in der Dorfschule lesen und nothdürftig schreiben gelernt hatte, wurde er zu einem Schuhmacher in die Lehre geschickt, und nachdem er sein Handwerk ausgelernt, und von seinen Wanderungen zurückgekehrt war, wurde er 1594 Meister und Ehemann zugleich.

Jakob Böhme ging fleissig zur Kirche und las eifrig in der Bibel. Dass er aber auch noch andere sowohl religiöse als alchymistische und naturphilosophische Werke, wie namentlich den Paracelsus*, gelesen, später auch durch den Umgang mit Gelehrten sich gebildet hat, beweisen deutlich seine Schriften, bestätigen selbst unmittelbare Aussagen von ihm. So sagt er schon in seiner Aurora (*cap.* 10, § 27): „Ich habe viel hoher Meister Schriften gelesen." Die seine Seele beunruhigenden, religiösen Streitigkeiten seiner Zeit, ein äusserlicher Vorfall, der plötzlich von seiner lebhaften Phantasie zu einer Geisteserregung gesteigerte Anblick eines

* Vergl. hierüber Arnold's Kirchen- und Ketzerhistorie Th. II. B. XVII. c. XIX, § 17 u. 59.

glänzenden, zinnernen Gefässes und eine spätere, durch keine äussere Veranlassung bedingte Gemüthserregung, vor allem aber sein eigener Geist, sein Genie, bestimmten ihn, die Feder zum Blitzableiter seines überladenen und bewegten Gemüths zu machen. Die erste Frucht seines Geistes, oder, in seiner Sprache zu reden, seiner Erleuchtungen war die „Aurora“, im Jahre 1612 verfasst. Sie wird von Manchen fälschlich für die beste seiner Schriften gehalten, da sie vielmehr von seinen späteren Schriften an Klarheit, Sicherheit und Bestimmtheit, soweit diese Eigenschaften überhaupt in Jakob Böhme zu finden sind, bei weitem übertroffen wird*, ist aber allerdings gerade als das erste, rohste, unmittelbarste, kritikloseste Erzeugniss seines Geistes einer seiner interessantesten und wichtigsten Schriften. Er hatte die Aurora nur für sich selbst niedergeschrieben. Durch einen „Wohlbekannten vom Adel“ aber, der Jakob Böhme besuchte, das Manuscript sah und sich ausbat, und dann in aller Eile, weil es ihn interessirte, copiren liess, wurde es bekannt, unter anderen auch dem Oberpfarrer in Görlitz, Gregorius Richter, der es öffentlich von der Kanzel herab verdammte, und selbst die Person des Autors lästerte. Jakob Böhme, der übrigens die grösste Sanftmuth und Würde bei diesem pöbelhaften Angriff geistlicher Bornirtheit und Bosheit bewies, wurde das Bücherschreiben untersagt, und er selbst aus der Stadt auf einige Zeit verwiesen, übrigens bald hernach wieder feierlich zurückgeführt. Sieben oder sechs** Jahre lang erfüllte nun Jakob Böhme den Befehl des Magistrats, nichts zu schreiben; aber endlich respectirte er doch, überdies noch durch seine Freunde dazu ermuntert, das Gebot des Geistes mehr, als das Verbot des Magistrats, und wurde ein bis an sein Lebensende hin thätiger Schriftsteller. Er

* Jak. Böhme sagt dies selbst von seiner Aurora: „Gott hat so viel Gnade gegeben, dass wir in andern Büchern, so gemachet worden, viel klärer haben geschrieben als im ersten.“ „Es stehet an etlichen Orten noch fast im magischen Verstande.“ Erste Apologie wider B. Tilken, Vorrede Nro. 44. 59.

** Vergl. Jak. Böhme's Apologie wider Gr. Richter. Dritter Theil des Pasquills.

liess sogar in seinen späteren Jahren sein Handwerk liegen, „in stäter Uebung mit Schreiben". (34. Theosoph. Sendbrief.)

Im Jahre 1624 fiel er auf einer Reise in ein hitziges Fieber, und wurde krank in sein Haus nach Görlitz zurückgebracht. Er starb noch in demselben Jahre im November. Einige Stunden vor seinem Tode fragte er seinen Sohn Tobias ob er auch die schöne Musik höre? Als er es verneinte, hiess er ihn die Thüre öffnen, um besser den Gesang hören zu können. Dann fragte er nach der Uhr. Auf die Antwort: es habe zwei geschlagen, erwiderte er: „Das ist noch nicht meine Zeit, nach drei Stunden ist meine Zeit". Kaum war es 6 Uhr, so verschied er, nachdem er noch mit den Worten: „Nun fahre ich hin ins Paradiess" von den Seinigen Abschied genommen.

Jakob Böhme's Leben beschrieb ein schlesischer Edelmann, Abraham von Frankenberg. Derselbe schildert Jakob Böhme's Individualität also: „Seine äussere Leibesgestalt war verfallen und von schlechtem Ansehen, kleiner Statur, niedriger Stirne, erhobener Schläffe, etwas gekrümter Nasen, grau und fast himmelbläulich glänzender Augen, sonst wie die Fenster am Tempel Salomonis, kurz dünnen Bartes, klein lautender Stimme, doch holdseliger Rede, züchtig in Gebehrden, bescheidentlich in Worten, demüthig im Wandel, geduldig im Leiden, sanftmüthig von Herzen." Von seinen Schriften erschienen mehrere Ausgaben: 1675, 1682, 1715, 1730, die neueste (Leipzig, sieben Bände 1831—1847) von Schiebler. Ein „Kernhafter Auszug aller . . . . Schriften Jakob Böhme's" nebst einer „*Clavicula* seiner ungewohnten Redensarten" erschien 1718 in Amsterdam. Ausführliche Angabe der Literatur über Jakob Böhme und seine Lehre enthält: Hamberger, die Lehre des deutschen Philosophen Jakob Böhme; München 1844*.

* Von neuerer Litteratur seien erwähnt: H. A. Fechner: Jakob Böhme, sein Leben und seine Schriften; Görlitz 1857. Alb. Peip: Jakob Böhme, der deutsche Philosoph. Leipzig 1850. Besonders interessant ist ein Vergleich mit den Studien Franz Baader's über Jakob Böhme in Bd. III u. XIII seiner Sämmtlichen Werke D. H.

Darstellung Jakob Böhme's.

44. Die reine Einheit.

So ich denke, was würde im Ort dieser Welt bleiben, wenn die vier Elementa mit dem Gestirne sammt der Natur wegkämen und aufhörten, dass keine Natur oder Creatur mehr wäre? Antwort: Es bliebe die(selbige) ewige Einheit, daraus Natur und Kreatur ihren Ursprung empfangen. — Was ist an dem Ort, da kein Geschöpf ist? Es ist die ewige, unwandelbare Einheit, welche ist das einige Gute, das nichts hinter ihm oder vor ihm hat, das ihm etwas gebe oder nehme, oder davon diese Einheit urstände; es ist allda kein Grund, Zeit, noch Stelle, und ist der einige Gott oder das einige Gut, das man nicht aussprechen kann. (*Clavis* oder Schlüssel etc. § 2.) Gott ist weder Natur noch Kreatur; was er in sich selber ist, (an sich selbst betrachtet) ist weder diess, noch das, weder hoch, noch tief. Er ist der Ungrund und Grund aller Wesen, ein ewig Ein, da kein Grund noch Stätte ist. Er ist der Kreatur in ihrem Vermögen ein Nichts und ist doch durch alles. (Theos. Sendbriefe. 47. § 34.)

Man kann nicht von Gott sagen, dass er das oder das sei, böse oder gut, dass er in sich selber Unterschiede habe: denn er ist in sich selber Natur-los, sowohl Affekt- und Kreaturlos. Er ist in sich selber der Ungrund ohne einigen Willen, gegen der Natur und Kreatur als ein ewig Nichts; es ist keine Quaal in ihme, noch etwas, das sich zu ihme oder von ihme könnte neigen: Er ist das Einige Wesen, und ist nichts vor ihme oder nach ihme, daran oder darinnen er ihme könnte einigen Willen schöpfen oder fassen; Er hat auch nichts, das ihn gebäre oder gebe; Er ist das Nichts und das Alles, und ist ein Einiger Wille, in dehme die Welt und die ganze Kreatur lieget. In ihme ist alles gleichewig ohne Anfang, in gleichem Gewichte, ohne Maass und Ziel; Er ist weder Licht noch Finsterniss, weder Liebe noch Zorn, sondern das ewige Eine.“ (Gnaden Wahl I. 3.)

45. Die sich in sich unterscheidende Einheit.

Derselbe ungründliche, unfassliche, unnatürliche und unkreatürliche Wille, welcher in sich selber nur Eines ist, welcher als ein Nichts und doch Alles ist, der heisset und ist der Einige Gott, welcher sich in sich selber fasset und findet, und Gott aus Gott gebiert. (Gnaden Wahl *cap.* I. 4.)

Nämlich: der erste unanfängliche Einige Wille, welcher weder Böse noch Gut ist, gebieret in sich das einige ewige Gute als einen fasslichen Willen, welcher des ungründlichen Willens Sohn ist, und doch in dem unanfänglichen Willen gleich ewig, und derselbe andere Wille ist des ersten Willens ewige Empfindlichkeit und Findlichkeit, da sich das Nichts in sich selber zu Etwas findet; denn der gefasste Wille ist des Vaters Kraft und geistlicher Leib, als das Centrum der Gottheit, darin der erste Wille ein Etwas ist (Ebend. 22.), und das Unfindliche, als der ungründliche Wille gehet durch sein ewig Gefundenes aus, und führet sich in eine ewige Beschaulichkeit seiner selbst. (Ebend. 5.)

Der ungründliche Wille heisst Ewiger Vater, und der gefasste geborne Wille des Ungrundes heisset sein geborner oder eingeborner Sohn; denn er ist des Ungrundes Ens, darinnen sich der Ungrund in Grund fasset. Und der Ausgang des ungründlichen Willens durch den gefassten Sohn oder Ens heisset Geist, denn er führet das gefasste Ens aus sich aus in ein Weben oder Leben des Willens, als ein Leben des Vaters und des Sohnes, und das Ausgegangene ist die Lust, als das Gefundene des ewigen Nichts, da sich der Vater, Sohn und Geist immer siehet und findet, und heisset Gottes Weisheit oder Beschaulichkeit. (Ebend. 6.)

Das ewige Nichts fasset sich in ein Auge oder ewig Sehen zu seiner Selbstbeschaulichkeit, Empfindlichkeit und Findlichkeit. (Ebend. 8.) Alle Kräffte, Farben und Wunder und Wesen sind in dieser ewigen Selbstbeschaulichkeit oder Weisheit; aber in gleichem Gewicht und Maass, ohne Eigenschaften. Sie ist eine in sich selber gefundene Lust oder Begierde zu Etwas, eine Lust zur Offenbarung und Findung der Eigenschaften (9); allhie sind alle Kräfft nur

eine einige Krafft, und die ist die empfindliche, findliche Gottheit in sich selber, in einem einigen Willen und Wesen, in keiner Unterschiedlichkeit. (12.) Da kann man nicht sagen, ein zorniger Gott; auch nicht ein barmherziger Gott, denn hierinnen ist keine Ursache zum Zorn, auch keine Ursache was zu lieben, denn er ist die Einige Liebe selber, der sich in eitel Liebe und Dreïfaltigkeit einführet und gebieret. (Ebend. 21.)

Also seynd dreierlei Wirkungen aus der ewigen Einheit — das Wollen der Vater, die Lust der Sohn und der h. Geist. Die Einheit ist das Wollen seiner selbst und die Lust ist ein wirklich Wesen des Wollens und eine ewige Freude der Empfindlichkeit im Wollen und der h. Geist ist der ausgehende Wille durch die Lust der Krafft oder Empfindlichkeit des Willens. Wann nicht eine solche begierliche Empfindlichkeit und ausgehende Wirkung der Dreiheit in der ewigen Einheit wäre, so wäre die Einheit eine ewige Stille als ein Nichts, und wäre auch weder Natur, noch Kreatur. (*Clavis* § 3—11.)

46. Erläuterung der vorhergehenden Abschnitte.

Der Ungrund also oder „das stille Nichts“, das aber nicht an sich, sondern nur in Bezug auf die fassliche und greifliche Natur ein Nichts ist, oder Gott als die von allem bestimmten Wesen und Begriff, allem Affect und Natur freie Einheit, ist nach Jakob Böhme keine todte Einheit, sondern Wollen, Leben, das aus sich die Selbstbeschaulichkeit herausgebiert. Gott ist schon ausser Natur und Kreatur in der Beschaulichkeit seiner selbst; der Ungrund fasst sich in Grund, das Nichts in Etwas, d. h. eben Gott ist schon in dieser Einheit sich selbst erfassender und anschauender Gott. Denn das sich in Grund, in Etwas fassen und wieder aus* dem

* Jakob Böhme scheint nach einigen Stellen erst mit der ewigen Natur eine Unterscheidung in Gott zu setzen. Allein sie sind wohl so zu verstehen, dass erst mit dem Gegensatze der Natur die Unterschiede als Unterschiede offenbar, und dadurch erst wirkliche, bestimmte Unterschiede werden, nicht aber so, als wäre noch gar

Grunde Ausgehen muss man nicht als etwas Besonderes vom Act der Selbstbeschaulichkeit abtrennen, sondern vielmehr als Einen und denselben Act begreifen. Das erste Etwas, das erste Bestimmte, die erste Existenz, das erste von ihm Gesetzte und Begründete ist er selbst als von sich Gefasster und Angeschauter; in der Selbstbeschaulichkeit ist er als von sich selbst Beschauter das von sich selbst fixirte Object. Erst in dem gefassten Willen findet sich der ungefasste und ungründliche Wille; d. h. vor der Selbstbeschaulichkeit gedacht ist der Ungrund gleich Nichts, nur der Wille, „das Sehnen" zur Offenbarung seiner selbst, d. i. seiner Selbstfassung; er ist so nur „ein ungründliches Auge" ein ewiges, ein blosses Sehen und Schauen; erst in der Selbstbeschaulichkeit wird er sich selbst, und in dieser Concentrirung auf sich, in diesem Sichselbstwerden ein Eins, ein Etwas, ein Ich, Er selbst. Da aber das Anschauende und das Angeschaute in dieser Selbstbeschaulichkeit Eines und Dasselbe, und zwar das unterschied- und wesenlose Eine ist, so ist diese Selbstbeschaulichkeit selbst nur noch ein reines Anschauen und Sehen, indem keine bestimmte Differenz, kein bestimmter

---

keine Unterscheidung und damit Selbstbeschaulichkeit in Gott vor der Natur. Uebrigens ist das Verhältniss des Inhalts des vorhergehenden Paragraphen zur ewigen Natur sowohl als zum Inhalt des ersten Paragraphen eine der dunkelsten und schwierigsten Stellen in Jakob Böhme. Allerdings (bemerke ich 1847 hierzu), und zwar deswegen, weil sich Jakob Böhme hier, freilich auch anderwärts, doch insbesondere hier, im Widerspruch befindet zwischen der positiven und seiner eigenen natürlichen Theologie. Dieser, seinem Natursinn nach, ist die Natur das Erste, der Grund und Gegenstand des Bewusstseins. Nun hat er aber auch zugleich den positiven, fertigen, dreieinigen, die Natur durch sein blosses Wort schaffenden Gott im Kopf. Er setzt daher wieder Unterschied und Bewusstsein in Gott, wo doch kein Grund und Boden dazu vorhanden ist; er will also aus Nichts Etwas machen. Freilich ist dieses Nichts Alles; als die Abstraction von allen Dingen die Imagination, der imaginäre Inbegriff, aller Dinge. Aber eben hiermit eröffnet sich wieder eine neue, auch von Jakob Böhme nicht gelöste Schwierigkeit, nämlich wie aus den Abstracten das Concrete, aus der Vorstellung vom Gegenstand der wirkliche Gegenstand entspringt.

Inhalt in ihr gesetzt ist, der Grund, das Etwas, in das der Ungrund, das Nichts sich einfasst, ebenso unbestimmt, so ununterschieden ist wie der Ungrund, das Nichts, weil der Grund, obwohl die Fassung, die Bestimmung und Beleibung des Ungrundes, doch keinen anderen Inhalt, keine andere Bestimmung hat, als eben den wesenlosen Ungrund. Es bleibt daher in dieser Selbstbeschaulichkeit das Eine noch in seiner ungründlichen und unfasslichen Einheit; es ist diese Selbstbeschaulichkeit noch keine Selbsterkenntniss; denn die Selbsterkenntniss setzt Inhaltsunterschied, Gegensatz voraus; die Erkenntniss entsteht erst mit der Erkenntniss des Guten und Bösen, sie wurzelt nur in entgegengesetzten Principien. Wohl kann Beschaulichkeit aber nicht Erkenntniss in dem sein, was nur Eines ist und ein Einiger Wille. Wohl findet sich der Vater im Sohne, der ungefasste Wille im gefassten, und ist er als ausgehend aus dem Sohne d. i. in der Fassung Sich fassend, auf sich ein- und zurückgehend in der Findlichkeit und Empfindlichkeit seiner selbst; aber diese Selbstfindlichkeit und Fassung ist nur ein blosses Selbstgefühl, und zwar ein ganz unbestimmtes, noch nicht differencirtes, mit sich einiges Selbstgefühl. Es ist das Selbstgefühl der Einheit, der Liebe und Wonne; aber nicht das des Schmerzes, der Differenz: d. h. zu vergleichen dem Gefühle, das die Seele von sich selbst hat bei ihrer Auflösung in ein mit ihr einiges (durch Liebe verbundenes) Andere; nicht jenem Selbstgefühle, das der Schmerz oder die Unterscheidung von einem entgegengesetzten Anderen erzeugt, ein Selbstgefühl, welches daher auch Selbsterkenntniss und Erkenntniss des Guten und Bösen wird. Es ist, in Jakob Böhme's Sprache, ein eitel Liebe- und Wohlleben, in dem alle Sinne mit einander in innigster Concordanz stehen, wo sich das Gefühl, der Sinn noch nicht getrennt und unterschieden hat in ein Gefühl von Entgegengesetztem (Wohl- und Wehethuendem), und in viele verschiedentlich bestimmte Sinne und Gefühle, sondern wo alles bestimmte, unterscheidende und unterschiedene Gefühl aufgelöst ist in das Wohlsein der Einheit, und das eine Selbstgefühl der Liebe und Wonne.

Es handelt sich daher jetzt um die Genesis des bestimmten Unterschieds aus dem unbestimmten, der Selbsterkenntniss aus der Selbstbeschaulichkeit, um die Genesis entgegengesetzter Principien und die Genesis dessen, was Jakob Böhme die „ewige Natur“ nennt.

47. Die Nothwendigkeit des Gegensatzes.

Ohne Gegensatz wird nichts offenbar; kein Bild erscheint im klaren Spiegel, so nicht eine Seite verfinstert wird. Also ist die Widerwertigkeit eine Offenbarung der Gleichheit, die in der stillen Ewigkeit in sich selber unempfindlich schwebet ohne Licht, ohne Finsterniss, ohne Freud, ohne Leid. Wo kommt aber die Widerwertigkeit in die gleiche und stille Ewigkeit, die nichts kennet, weiss oder hat ausser sich? Wo man was haben will, das nicht da ist, so thut solche Begierde Angst und Wehe. Also ein verborgen Leben gibt keine Freude: und so dann die einsame Ewigkeit nichts ausser sich hat, so suchet sie die Lust ihrer eigenen Offenbarung in sich; denn es liegt Krafft, Macht und Herrlichkeit, ja alles in ihrem Busen. Die dunkele Hölle und die lichtende Hölle hallet aus einem Herzen durchs Wort nach der Schrift: Ich mache das Licht und schaffe die Finsternüss; ich gebe Frieden und schaffe das Uebel. Ich bin der Herr, der solches alles thut, auff dass man erfahre beide von der Sonnen-Aufgang und der Sonnen-Niedergang, dass ausser mir nichts sey. Jesai. 45. 67.

Und darumb theilet sich die all-einige Freiheit, und bleibet doch eine ungetheilte sanffte Einheit. Sie suchet Licht und Krafft, und machet sich selbst in der Begierde zur Angst und Finsternüss. Also gebäret sie sich aus der Finsternüss zum Licht: denn die Finsternüss erwecket das Feuer, und das Feuer das Licht, und das Licht offenbaret die Wunder der Weisheit in Bildnüssen und Figuren, welche sie aus ihrer sanften Freiheit (aus dem Spiegel der Weisheit und Wunder) in die finstere Begierde geführet und in ihr verborgen gewesen. (Drei Principien. Andeutung d. Titul.-Figur.)

Kein Ding ohne Widerwertigkeit mag ihm selber offenbar werden: dann so es nichts hat, das ihm widerstehet, so gehts immerdar für sich aus, und gehet nicht wieder in sich ein. So es aber nicht wieder in sich eingehet, als in das, daraus es ist ursprünglich gegangen, so weiss es nichts von seinem Urstande.

Ein einig Ding weiss nichts mehr als Eines; und ob es gleich in sich gut ist, so kennets doch weder Böses, noch Gutes, denn es hat nichts in sich, das es empfindlich mache. Also auch können wir von dem Willen Gottes philosophiren und sagen: Wann sich der verborgene Gott, welcher nur ein Einig Wesen und Wille ist, nicht hätte mit seinem Willen aus sich aus der Ewigen Wissenschaft (Weisheit) im Temperamento (in der Einheit) in Schiedlichkeit des Willens ausgeführet, und hätte nicht dieselbe Schiedlichkeit in ein Infasslichkeit zu einem natürlichen und kreatürlichen Leben eingeführet, und dass dieselbe Schiedlichkeit im Leben nicht im Streite stünde: wie wollte ihme dann der verborgene Wille Gottes, welcher in sich nur Einer ist, offenbar sein? Wie mag in einem einigen Willen eine Erkenntniss seiner selbst sein?

Gott, so viel er Gott heisset, kann nichts wollen, als sich selber: dann der hat nichts vor oder nach ihm, das er wollen kann; so er aber etwas will, so ist dasselbe von ihm ausgeflossen, und ist ein Gegenwurff seiner selbst, darinnen der Ewige Wille in seinem Etwas will. So nun das Etwas nur Eines wäre, so hätte der Wille darinnen kein Vorbringen: Und darum hat sich der ungründliche Wille in Anfang geschieden, und in Wesen eingeführet, dass er in Etwas möge wirken. (Von göttl. Beschaulichk. *c.* 1. § 8—10. 17.)

Der Leser soll wissen, dass in Jah und Nein alle Dinge bestehen, es sei Göttlich, Teufflisch, Irdisch, oder was genannt werden mag. Das eine, als das Jah (das Positive, Affirmative, Bejahende) ist eitel Krafft und Leben und ist die Wahrheit Gottes oder Gott selber. Dieser wäre in sich selber unkänntlich, und wäre darinnen keine Freude oder Erheblichkeit, noch Empfindlichkeit ohne das Nein (das

Negative, Verneinende). Das **Nein** ist ein **Gegenwurff** des **Jah**, oder der **Wahrheit**, auf dass die Wahrheit offenbar, und etwas sey, darinnen ein Contrarium sey, darinnen die ewige Liebe würkende, empfindlich, wollende und das zu lieben sei. Und können doch nicht sagen, dass das Jah vom Nein abgesondert, und zwei Dinge neben einander sind; sondern sie sind **nur Ein Ding**, scheiden sich aber selber in zwei Anfänge, und machen zwei Centra, da ein jedes in sich selber würket und wil.

Wann der ewige Wille nicht selber aus sich auflöse, und führte sich in Annehmlichkeit ein, so wäre keine Gestältnüss, noch Unterschiedlichkeit, sondern es wären alle Kräffte nur Eine Krafft; so möchte auch kein Verständnüss sein: dann die **Verständniss urständet in der Unterschiedlichkeit der Vielheit**; da eine Eigenschafft die andere siehet, probiret und wil.

Ingleichen stehet auch die Freude darinnen: Soll aber eine Annehmlichkeit (eine sich an- und zueignende Eigenwesentlichkeit) urständen, so muss eine **eigene Begierde** zu seiner Selbstempfindlichkeit sein, als ein eigner Wille zur Annehmlichkeit, welcher **nicht mit dem einigen Willen gleich ist** und wil. Dann der einige Wille wil nur das einige Gut, das er selber ist, **er wil sich nur selber in der Gleichheit; aber der ausgeflossene Wille wil die Ungleichheit**, auf dass er von der Gleichheit unterschieden, und sein eigen Etwas sei, auf **dass Etwas sey, das das Ewige Sehen sehe und empfinde**. Und aus **dem eigenen Willen entstehet das Nein**, dann er führet sich in Eigenheit, als in Annehmlichkeit seiner selbst, er wil Etwas sein, und gleichet sich nicht mit der Einheit, dann die Einheit ist ein ausfliessend Jah, welches ewig also im Hauchen seiner selbst stehet, und ist eine Unempfindlichkeit, dann sie hat nichts, darinnen sie sich möge empfinden, als nur in der Annehmlichkeit des abgewichenen Willens, als in dem Nein, welches ein Gegenwurff ist des Jah, darinnen das Jah offenbar wird, und darinnen es etwas hat, das es wollen **kann**.

Denn Eins hat nichts in sich, das es wollen kann, es duplire sich denn, dass es Zwei sey; so kann sichs auch selber in der Einheit nicht empfinden, aber in der Zweiheit empfindet sich's. Also verstehet nun den Grund recht: der abgeschiedene Wille ist von der Gleichheit des ewigen Wollens ausgegangen, und hat auch nichts, das er wollen kann, als nur sich selber. Weil er aber ein Etwas ist gegen der Einheit, welche ist als ein Nichts, und doch Alles ist, so führet er sich in Begierde seiner selbst ein, und begehret sich selber, und auch die Einheit, daraus er geflossen.

Die Einheit begehret er zur empfindlichen Liebelust, dass die Einheit in ihm empfindlich sey, und sich selber begehret er zur Bewegnüss, Erkänntnüss und Verständnüss, auf dass eine Schiedlichkeit in der Einheit sey, dass Kräffte urständen: Und wiewohl die Krafft keinen Grund noch Anfang hat, so werden aber in der Annehmlichkeit Unterschiede, aus welchen Unterschieden die Natur urständet.

Dieser ausgeflossene Wille führet sich in Begierde, und die Begierde ist magnetisch, als einziehende, und die Einheit ist ausfliessend. Jetzo ists im Contrarium als Jah und Nein: denn das Ausfliessen hat keinen Grund, aber das Einziehen machet Grund. Das Nichts will aus sich, dass es offenbar sey, und das Etwas will in sich, dass es im Nichts empfindlich sey, auf dass die Einheit in ihm empfindlich werde. So ist doch aus und ein eine Ungleichheit.

Die erste Eigenschaft des Einziehens ist das Nein, denn sie gleichet sich nicht mit dem Jah, als mit der Einheit, denn sie machet in sich eine Finsterniss, d. i. eine Verlierung im Guten. (Theosoph. Fragen; 3te Fr. 7—10, u. 14.)

48. Erläuterung des Entzweiungsprocesses in Gott und Natur.

Wir kehren jetzt wieder zur Selbstbeschaulichkeit zurück, um von ihr aus die Genesis der ewigen Natur zu sehen, die Jakob Böhme, sich der Ausdrücke der Bibel bedienend, von der Selbstbeschaulichkeit, der Weisheit, die er das Ewig-

sprechende Wort nennt, das der Vater im Sohne ausspricht, als das ausgesprochene, geformte, compactirte Wort, aber ebenso von der Natur, d. i. der anfänglichen, zeitlichen Natur, darinnen die Creation dieser Welt lieget, unterscheidet. (V. d. Gnad. W. *c.* 1. 30.)

Der ungründliche Wille in der Selbstbeschaulichkeit oder in dem Spiegel der Weisheit, in der alle Farben, Tugenden und Kräfte inne liegen, aber nicht substanzialisch, selbständig, sondern geistig, sich selbst beschauend, wird dadurch begehrender Wille, Begierde. Der ungründliche Wille oder der Wille schlechtweg ist eben, weil er „dünne, wie ein Nichts“ (Menschw. Chr. *c.* 1, § 9. *c.* 2, § 1) ist, an und für sich die Lust zur Offenbarung, und damit „zu dem Verständnüss und Gestältnüss“ der in ihm liegenden Farben, Kräfte, Tugenden und Wesen. Diese Offenbarungs-Lust und Liebe, diese Negativität gleichsam des Willens gegen sich selbst als Wille, da er, als dieser dünne Wille, wie ein Nichts ist, wird zur Begierde*, indem er im Spiegel der Weisheit schaut, was er ist, er wird nach sich selbst (denn er hat kein anderes Object als sich) lüstern und begierig: d. i. in und mit der Selbstbeschaulichkeit erwacht der Trieb zur Ich- und Selbstheit, die Begierde nach Selbstoffenbarung, nach Selbstunterscheidung, nach bestimmter Selbsterkenntniss. Der Wille nämlich modelt, indem und wenn er sich selbst beschaut, von sich selbst gleichsam bezaubert und eingenommen, sich in sich ein; er imprimirt durch die Imagination in sich das Spiegelmodell von sich, und mit dieser Impression der Phantasie erwacht die Begierde, die Phantasie in wirkliche, bestimmte Figur, Gestalt und Wesen zu bringen, d. i. Etwas zu sein, Selbst- und Ichheit anzunehmen**. Wie

* „Das Nichts ist eine Sucht nach Etwas.“ (Vom ird. u. himml. Mysterio. 1.)

** In der That: die Imagination, die Einbildungskraft, ist das Schöpfungsprincip bei Jakob Böhme, wie subjectiv, so objectiv; nicht aus dem blossen Willen oder Denken — aus dem Schacht der Einbildungskraft leitet er alle Dinge ab. „Der Hauptbegriff in dem System Jak. Böhme's“, sagt Oetinger (Schwedenborg's Auserl. Schriften. IV. Th. 1776, *p.* 32), „ist der, der allen Philosophen fehlt,

aber auch im Menschen die Begierde eine Störung, Unterbrechung und Aufhebung der Stille und des Friedens, der Gleichheit und Einheit der Seele eine Spaltung ist: so ist jene Begierde eine Abscheidung von dem gleichen, mit sich einigen Willen, eine Zertrennung desselben, ein Widerwille. Denn die Begierde ist einziehend, in sich hinein verzehrend, eine Negativität, eine Concentration auf sich selbst, ein Zusammenziehen gleichsam aller im ungründlichen Willen enthaltenen Stoffe auf sich, und dadurch eine Einfassung, eine Formung, Bestimmung und Sonderung der in dem ungründlichen Willen in gleichem Maasse ohne Differenz und Bestimmung enthaltenen Farben, Tugenden und Kräfte. „Die Begierde lüstert aus Einem in viel und führet viel in Eines. Mit der Begierde wird Wesen gesucht, und im Wesen zündet die Begierde das Feuer an.“ (V. sechs Punkte; der III. 18.) Diese Begierde, diese Subjectivität, dieser Geist der Separation und Differenz, oder dieser separatistische, particularisirende Geist, dieser Geist der Ichheit, der Sichselbstbespiegelung, des Etwasseinwollens, ist die ewige Natur in Gott, das Princip, der Grund der Natur, als in welcher die in Gott geistig, unwesenhaft, und eben darum unterschied- und gestaltlos ent-

---

nämlich das *ens penetrabile,* das nicht materiell und auch nicht pur geistlich ist, sondern indifferent zum Geist und zur Materie.“ Dieses *ens penetrabile* ist aber nichts anderes als eben das vergegenständlichte Wesen der Einbildungskraft, die „nicht materiell und auch nicht pur geistlich ist“. Eine handgreifliche Veranschaulichung und Personification von dem innersten Wesen Jak. Böhme's haben wir an dem, was er über die Engel sagt. Der Engel ist nichts anderes als das personificirte Urbild oder Wesen des Menschen, der göttliche Mensch. „Ein Engel hat keine Därmen, darzu auch weder Fleisch noch Bein, sondern er ist von der göttlichen Kraft zusammengefügt auf Form und Art gleich einem Menschen, auch mit allen Gliedern wie ein Mensch, aber die Geburtsglieder und auch keinen Ausgang von unten hat er nicht, er bedarf es auch nicht. (Aur. c. 6. 10.) Gleichwohl isst der Engel mit dem Maul,“ d. h. zum Schein. Er ist ein Scheinwesen, körperlich und unkörperlich, ein Wesen der Phantasie. Und dieses unsinnlich sinnnliche, immateriell materielle Wesen, welches eben das Wesen der Phantasie, ist überhaupt das göttliche Wesen, das Wesen Jakob Böhme's. (1847.)

haltenen Dinge oder Wesen in Sonderung, Unterschied, Eigenhaftigkeit, Ichheit und Selbständigkeit treten. Die Begierde, die ewige Natur ist eine Finsterniss in Gott, eine Verdunkelung in dem hellen, durch keinen Unterschied unterbrochenen, gleichem Spiegel oder Wesen der Gottheit; denn indem der Wille begehrender, Begierde ist und wird, so wird er, der als Wille dünne wie das Nichts ist, verdichtet, beschattet, da die Begierde als eine Zusammenziehung, Sammlung auf sich und eben als diese eine Verdichtung, ein Undurchsichtigmachen, gleichsam ein dunkler Kern ist. „Das Gute oder Licht ist als ein Nichts. So aber Etwas darein kommt, so ist dasselbe Etwas ein anders als das Nichts; dann das Etwas wohnet in sich, in Quaal, dann wo Etwas ist, da muss ein Quaal sein, die das Etwas macht und hält. Das Etwas ist finster und verfinstert des Lebens Licht, und das Eine ist Licht.“ (V. sechs Punkt. Der III. 6. 8.) Das Nichts oder der Ungrund, vorgestellt vor der Begierde, abstrahirt von ihr, ist zwar noch nicht Licht; denn Licht wird er, oder ist er erst im Unterschiede von der Finsterniss. Aber er ist doch, als das durch keinen Unterschied getrübte und unterbrochene Gleiche und Eine, das dem Gedanken nach Helle und Durchsichtige oder an sich Licht, das zu bestimmtem, wirklichem Licht wird, indem sich der Wille zur Begierde verdichtet und verdunkelt. An dem Widerwillen, an der Finsterniss, wird daher jetzt erst Gott als Gott offenbar und sich selbst wahrhaft empfindlich und erkenntlich. „So sprichst du, so ist die Finsternüss eine Ursach der Gottheit? Nein, aber Gott wäre nicht offenbar und wäre keine Natur noch Kreatur ohne die Finsternüss.“ (Zweite Apol. wider B. Tilk. 145.) Jetzt wird Gott erst im Lichte und als Licht offenbar. Denn das ewige einige Gut, die lautere Liebe und Freiheit, wird durch den Gegensatz der Finsterniss, der Begierde, der ewigen Natur, in der die Wurzel alles Lebens und Wesens, aber auch alles Leids, Wehes, und Widerstreites ruht, offenbar als das himmlisch-milde Licht, als das absolut Gute; es wird erst jetzt fühlbar als die wohlthuende, besänftigende, liebevolle Güte. Die von aller Selbst- und Ichheit freie Ein-

heit des Ungrundes ist erst, aus dem Grunde der dunkeln Begierde wieder aus und in sich ein- und zurückgehend, als Einheit und Freiheit sich offenbar: im lauteren Selbstgenusse, in der bestimmten Erkenntniss und dem bestimmten Bewusstsein ihrer selbst, in dem sie sich nur als Gutes erkennt, sich unterscheidend von der ewigen Natur, in der Gutes und Böses, Ja und Nein, Wohl und Wehe, inne liegt. Gott heisst daher auch nach Jakob Böhme nur Gott, so viel als er Licht ist, er heisst nur, so zu sagen, nach seiner Lichtseite, in der Majestät und Herrlichkeit des Lichtes, Gott. Gott weiss und will nur sich selbst, das Gute; indem aber das Gute sich nur offenbar ist als das Gute, das Gute die bestimmte Selbsterkenntniss seiner nur an seinem Gegensatze hat: so ist mit der Selbsterkenntniss des Guten zugleich die Erkenntniss des Guten und Bösen, ein unendlicher Scheidungsprocess, verbunden. Aber diese Erkenntniss des Guten und Bösen, dieser Scheidungsprocess ist in Gott Nicht-Gott, ist der Unterschied von Gott in Gott; und diesem nach heisst er nicht Gott, sondern die ewige Natur, die die *Natura naturans*, das Princip der Natur in Gott ist, und daher von Gott als Gott, wie er nur Gott aus sich gebiert, das unanfängliche Princip seiner selbst ist, unterschieden ist. Jakob Böhme vergleicht den ewigen Process der immanenten Selbstoffenbarung Gottes, indem Gott die Natur in sich gebiert, und aus dieser sich selbst zum bewussten Geiste herausgebiert, mit dem Process des Feuers. Das Feuer als das Verzehrende stellt vor das Princip der Trennung, Entzweiung, des Fürsichseins, der Negativität in Gott, die Begierde, die ewige Natur; das Licht, das aus dem Feuer herausscheint, sich lieblich und milde ausbreitet und mittheilt, stellt das Princip der Positivität vor, die ewige Einheit und Freiheit, die aus dem Feuer der Natur, in das die Begierde es einschloss, sich wieder frei und los macht, und in diesem Freiwerden, in dieser Scheidung von dem Feuer, als Licht offenbar wird. „Wie wir in der Feuersanzündung zwey Wesen verstehen, als eines im Feuer und das ander im Licht und also zwei Principia: also ist uns auch von Gott zu verstehen. Das Feuer deutet uns an in

seiner Peinlichkeit die Natur in der Scientz* und das Licht deutet uns an das göttliche Liebefeuer; denn das Licht ist auch ein Feuer, aber ein gebendes Feuer, denn es giebet sich selber in alle Dinge, und in seinem Geben ist Leben und Wesen. Im Feuer ist der Tod. Als das ewige Nichts erstirbet im Feuer, und aus dem Sterben kommt das heilige Leben, nicht dass es ein Sterben sey, sondern also urstündet das Liebe-Leben aus der Peinlichkeit. Das Nichts oder die Einheit nimmt also ein ewig Leben in sich, dass es fühlende sey, und gehet aber wieder aus dem Feuer aus, als ein Nichts: wie wir denn sehen, dass das Licht vom Feuer ausscheint, und doch als ein Nichts, als nur eine liebliche, gebende, würkende Kraft ist. Also verstehet (in der Scheidung der Scientz, da sich Feuer und Licht scheidet) mit dem Feuer die ewige Natur. Darinnen spricht Gott, dass er ein zorniger, eyfriger Gott und ein verzehrend Feuer sey, welches nicht der heilige Gott genannt wird, sondern sein Eyfer, als eine Verzehrlichkeit dessen, was die Begierde in die Schiedlichkeit in der Scientz in sich fasset.“ (Gnaden W. *c.* 2. § 35. 33.)

Gott führet seinen Willen darumb in eine Scientz (Begierde) zur Natur ein, damit seine Krafft in Licht und Majestät offenbahr, und ein Freudenreich werde; denn wenn in dem ewigem Einen keine Natur entstünde, so wäre alles stille. Aber die Natur führet sich in Peinlichkeit, Empfindlichkeit und Findlichkeit ein, auf dass die ewige Stille beweglich werde, und die Kräfften zum Wort lautbahr werden. (Gnaden W. *c.* 2. § 16.)

49. Das Wesen und die Eigenschaften der ewigen Natur.

Die Natur ist anders nichts, als Eigenschafften der Annehmligkeit der eignen, entstandenen Begierde, welche Begierde in der Schiedlichkeit des hauchenden Worts, als der hauchenden Krafft entstehet, da sich die Eigenschafften ins Wesen einführen: So heisset dasselbe Wesen ein natürlich Wesen, und ist

* Unter „Scientz“ versteht Jakob Böhme „nicht Wissenschaft, sondern ein ziehe *Ens*, eine herbe ziehende Eigenschaft.“ Sie ist daher eins mit der Begierde.

nicht Gott selber, denn Gott durchwohnt wohl die Natur, aber die Natur begreifet ihn nur so weit, als sich die Einheit Gottes mit in das natürliche Wesen eingiebet, und auch wesentlich machet, als ein Lichtwesen, welches in der Natur in sich selber würket, und die Natur durchdringet und penetriret, sonst ist die Einheit Gottes der Natur als der begierlichen Annehmligkeit unbegreifflich. (*Clavis* etlicher vornehmen Punkten 25.)

Die Natur entstehet in dem ausgeflossnen Worte Göttlicher Empfindlichkeit und Wissenschaften, und ist eine stätswärende Bildung und Formirung der Wissenschaften und Empfindnüss. Was das Wort durch die Weisheit würket, das bildet und formiret die Natur in Eigenschafften. Sie ist wie der Zimmermann, welcher das Haus bauet, welches das Gemüthe hat zuvorhin in sich gemodelt; also auch alhier zu verstehen: was das ewige Gemüth in der Weisheit Gottes, in der Göttlichen Krafft modelt, und in eine Ideam führet, das bildet die Natur in eine Eigenschafft. (26. 27.)

Die Natur stehet in ihrem ersten Grunde in sieben Eigenschafften, und theilen sich die Sieben in unendlich aus. Die erste Eigenschafft der Natur ist die Begierde, die machet Herbe, Schärfe, Härte, Kälte und Wesen. Also verstehen wir, dass die Begierligkeit sey der Grund zur Ichheit, dass aus Nichts Etwas würde, wie uns denn zu betrachten ist, dass sie der Anfang dieser Welt gewesen sey, dadurch Gott alle Dinge habe ins Wesen gebracht. Die andere Eigenschafft ist die Bewegnüss oder Einziehen der Begierde, die machet Stechen, Brechen und Schneidung der Härte, die zerschneidet die angezogene Begierde und bringet sie in Vielheit, und ist ein Grund des bittern Wehes und auch die wahre Wurtzel zum Leben; ist ein Anfang dieser Welt, der Separator oder Scheider in den Kräfften gewesen, damit der Schöpfer, als der Wille Gottes, alle Dinge aus dem *Mysterio Magno* in eine Form gebracht. Die dritte Eigenschafft ist die Empfindlichkeit in der Zerbrechung der herben Härte, und ist der Grund der Angst und des natürlichen Willens, darinnen der ewige Wille wil offenbar werden. Diese Empfindlichkeit ist die Ursach des Feuers, auch des Gemüths, und der Sinnen.

So nicht Empfindlichkeit wäre, so wüste der Wille nichts von Eigenschafften, denn er wäre nur einig. In diesen drei ersten Eigenschafften stehet das Fundament des Zorns und der Höllen, und alles dessen, was grimmig ist. (28—31 u. 41—43.)

Die vierte Eigenschafft oder Gestalt der ewigen Natur ist das geistliche Feuer, darinnen das Licht als die Einheit offenbar wird, dann der Glantz des Feuers urständet von der ausgeflossnen Einheit, welche sich hat mit in die natürliche Begierde eingegeben, und des Feuers Quaal und Brennen, als die Hitze, urständet von der scharffen Verzehrlichkeit der drei ersten Eigenschafften. (48. 49.) Dieses geschieht also: Die ewige Einheit oder die Freiheit ist die sanfte Stille und lieblich gleich einem sanften Wohlthun, und das man nicht aussprechen mag, was für eine Sänffte ausser der Natur in der Einheit Gottes sei, und die drei Eigenschaften zur Natur seynd scharff, peinlich, schrecklich; in diesen drei peinlichen Eigenschafften stehet der ausgeflossene Wille, welcher durchs Wort oder göttliche Hauchen entstanden ist, und stehet auch die Einheit darinnen: So sehnet sich der Wille nach der Einheit, und die Einheit sehnet sich nach der Empfindlichkeit, als nach dem feurischen Grunde. Also sehnet eines in das ander, und wann das geschieht, verstehet das Sehnen, so ists wie ein Schrack oder Blitz, gleich als riebe man Stahl und Stein an einander oder gösse Wasser ins Feuer, im Gleichnüss geredet. (48. 49.)

In diesem Blick empfindet die Einheit die Empfindlichkeit, und der Wille empfähet die sanffte Einheit, also wird die Einheit ein Glast (Glanz) des Feuers, und das Feuer wird ein Liebebrennen, denn es empfähet Essentz oder Krafft von der sanfften Einheit. Das Feuer ist ein Gegenwurff der grossen Liebe der Einheit Gottes: denn also wird die ewige Lust empfindlich, und diese Empfindlichkeit der Einheit heisset Liebe, als ein Brennen oder Leben in der Einheit Gottes, und nach solchem Liebebrennen heisset sich Gott einen barmherzigen, lieben Gott, denn die Einheit Gottes liebet oder durchdringt den peinlichen Willen des Feuers. Darumb stehet im Feuer und Licht das Leben aller Dinge. (50. 54. 57.)

Die fünfte Eigenschafft ist nun das Liebefeuer, oder des Lichtes Krafft und Welt. Mit dieser fünften Eigenschafft wird das andere Principium, als die Englische Welt verstanden, denn es ist die Bewegnüss der Einheit, da alle Eigenschafften der feurigen Natur in Liebe brennen. Ein Gleichnüss dieses Grundes und Wirkung des Feuers siehet man an einer angezündeten Kertzen: In der Kertzen liegt alles in einander, und ist doch keine Eigenschafft vor der andern offenbahr, bis sie angezündet wird, so siehet man ein Feuer, Oehl, Licht, Lufft und Wasser aus der Lufft, es werden alle vier Elemente darinnen offenbar, welche zuvor in einem einigen Grunde verborgen liegen. Also wird in Gott in der Eigenschafft des Feuers die Einheit unterschiedlich und offenbahr. (58. 61. 62.)

Die sechste Eigenschafft der ewigen Natur ist der Schall, Hall oder die Verständnüss, denn im Feuer-blitz werden die Eigenschafften alle lautbahr, der Schall ist der Verstand, darinnen die Eigenschafften einander alle versehen. Nach der Offenbarung der heil. Dreyfaltigkeit mit dem Ausfluss der Einheit ist dieser Schall oder Hall das Göttliche würkende Wort, als der Verstand in der ewigen Natur dadurch sich die übernatürliche Wissenschafft offenbahret, und nach der Natur und Kreatur ist er die Erkänntniss Gottes, darinnen der natürliche Verstand Gott erkennet. Dann der natürliche Verstand ist ein Gegenwurff und Ausfluss aus Göttlicher Verständnüss. (69. 70.)

Die siebende Eigenschaft ist das Wesen als ein Subjectum oder Gehäuse der andern sechs, darinnen sie alle wesentlich sind, wie die Seele mit dem Leibe; in der siebenden stehen alle Eigenschafften im Temperamento, als in einem einigen Wesen*: Gleichwie sie aus der Einheit alle ent-

* Oetinger (in der cit. Schrift Th. V. p. 385) erklärt diese beiden letzten Eigenschaften also: „Die sechste ist die Quelle aller Sinnlichkeit, Perception und Apperception. Die Kabbalisten heissen sie Jesod. Die siebente macht, dass alle in einer unzerstörlichen Leiblichkeit beisammen bestehen und diese heisst eigentlich Substanz, wann ein geistlich Wesen seinen unzerstörlichen Leib durch die vollkommene Ordnung und Zusammenwürkung der sechs vorhergehenden Sephiren bekommt"

springen, also gehen sie wieder alle in einem Grunde ein, und ob sie gleich in unterschiedlicher Arth und Eigenschafften würken, so ist es doch allhier nur ein einig Wesen, dessen Krafft heisset Tinktur, als ein heilig penetrirend Wesen. (73.)

In diesen sieben Eigenschafften muss man allemahl zwey Wesen verstehen. Als erstlich nach dem Abgrund. Durch solche Eigenschafften verstehet man das göttliche Wesen als den Göttlichen Willen, mit der ausfliessenden Einheit Gottes, welche mit durch die Natur ausfleusst, und sich in Annehmligkeit zur Schärffe einführet, dadurch die ewige Liebe empfindlich und würklich sey, und dass sie etwas habe, das da leydende ist, darinnen sie sich möge offenbahren und darinnen sie erkannt werde, davon sie wieder geliebet und gebehret werde, als die peinlich leydende Natur, welche in der Liebe in eine ewige Freudenreich gewandelt wird: Wenn sich die Liebe im Feuer, im Lichte offenbahret, so überflammet sie die Natur, und durchdringet sie wie die Sonne ein Kraut, und das Feuer das Eisen. (36.)

Das ander Wesen ist der Natur eigen Wesen, welches peinlich und leydende ist, und ist der Werkzeug des Würkers; denn wo keine Leydenheit ist, da ist auch keine Begierde nach der Erlösung oder etwas Bessers, und wo nun keine Begierde nach etwas Bessers ist, allda innen ruhet ein Ding in sich selber, und darumb führet sich die ewige Einheit durch ihren Ausfluss und Schiedligkeit in Natur, auff dass sie einen Gegenwurff habe, darinnen sie sich offenbahret, auf dass sie etwas liebe, und wiederum von dem Etwas geliebet werde, dass also ein empfindlich Würken und ein Wollen sey. (37.)

Es ist fürnehmlich zu merken, dass allemahl die erste und siebente Eigenschafft für eins gerechnet werden, und auch die andere und sechste für eine, sowohl die dritte und fünfte für eine, die vierte ist allein das Scheideziel, denn es sind nur drey Eigenschafften der Natur, nach der Offenbahrung der Dreiheit Gottes. Als die erste, die Begierde, die wird Gott dem Vater zugeeignet, und ist nur ein Geist, und in

der siebenden ist die Begierde wesentlich. Die Ander wird dem Sohn als die göttliche Krafft zugeeignet, die ist in der anderen Zahl nur ein Geist, aber in der sechsten ist sie die verständige Krafft. Die dritte wird Gott dem heil. Geist nach seiner Offenbahrung zugeeignet, und ist im Anfang der dritten Eigenschafft nur ein Feuergeist, aber in der fünften Eigenschafft ist die grosse Liebe darinnen offenbahr. Also ist der Ausfluss göttlicher Offenbahrung nach den dreyen Eigenschafften im ersten Principio vor dem Licht natürlich und im andern Principio im Lichte geistlich. (75—79.)

50. Ueber die sieben Eigenschaften.

Die sieben Eigenschaften oder Qualitäten, die sich aber vor- oder abwärts durch ihre mannigfachen Verbindungsweisen unendlich vervielfältigen, rückwärts aber auf drei oder zwei Principien, nämlich Licht und Finsterniss sich reduciren, sind der wichtigste und lehrreichste Punkt der Jak. Böhmeschen Mystik; denn sie sind die Principien der Wirklichkeit, in und mit denen Gott, die Natur oder Welt zeugend, zugleich sich selbst erst zeugt, sich selbst verwirklicht, aus Nichts zu Etwas macht: „denn das Nichts wird in die Natur eingeführt, dass aus dem Nichts eine Quaal (d. i. etwas Bestimmtes, Qualitatives), ein Empfindliches wird.“ (Erste Apologie wider B. Tilken. § 365.) Jak. Böhme kommt unzählige Male auf sie zu sprechen; aber so oft er sie auch bespricht, so sehr er sich bemüht, Licht und Ordnung in dieses göttliche Chaos zu bringen, er wird immer, sowie er auf die specielle Bestimmung derselben kommt, dunkel und confus und bleibt sich nicht gleich, indem er z. B. hier zur primären Eigenschaft macht, was er anderwärts zu einer abgeleiteten macht, hier psycho- oder zoologische, dort rein physikalische Bestimmungen und Ausdrücke anwendet. Gleichwohl ist die Hauptsache klar.

Jak. Böhme ist ein religiöser Sensualist, ein theosophischer Materialist. Er geht von dem Satz aus: Aus Nichts wird Nichts; nun ist aber Alles aus oder von Gott, also muss es auch in Gott seyn; also setzt die zeitliche,

d. i. wirkliche Natur eine ewige Natur, die irdische Materie eine göttliche Materie voraus. „Gott hat alle Dinge aus Nichts geschaffen und dasselbe Nichts ist er selber.“ (*Signat. Rer. c.* 6. 8.) „Da nun Gott diese Welt sammt allem hat erschaffen, hat er keine andere Materie gehabt, daraus ers machte, als sein eigen Wesen, aus sich selbst. Man kann nicht sagen, dass in Gott sey Feuer, Bitter oder Herbe, vielweniger Luft, Wasser oder Erde, allein man siehet, dass es daraus worden ist. . . . . Es ist Alles aus Gott.“ (Von den 3 Princip. *c.* 1. 3. 5.) „Der Abgrund der Natur und Kreatur ist Gott selber.“ (Von göttl. Beschaulichk. *c.* 3. § 13.) „Wann Du ansiehest die Tiefe und die Sternen und die Erden, so siehest Du Deinen Gott und in demselben Gott lebest und bist Du auch. . . . Wo dieses ganze Wesen nicht Gott ist, so bist Du nicht Gottes Bild. . . . So Du eine andere Materia bist, als Gott selber, wie wirst Du dann sein Kind sein?“ (Dreif. Leben, 1. 51. Aurora *c.* 23. 4. 6.) Woraus aber Jakob Böhme in seiner theosophischen Einbildung die Natur deducirt, das ist in Wahrheit von der Natur selbst und zwar der sinnlichen, zeitlichen Natur abgeleitet und abgezogen. Die sieben kosmo- und zugleich theogonischen Eigenschaften oder Qualitäten der ewigen Natur sind daher auch nichts anderes, als von der Anschauung der Natur abstrahirte Qualitäten, die Jakob Böhme zu den genetischen Universalprincipien macht. Die Herbigkeit, Salzigkeit, Bitterkeit, Süssigkeit, Flüssigkeit, Beweglichkeit, Entzündlichkeit, der Schall oder Ton, das Licht, der Blitz, die Hitze und Kälte, Feuer und Wasser — alle diese Worte, die er zur Bezeichnung der primären Grundeigenschaften der Natur gebraucht, sind nicht im bildlichen, sondern eigentlichen Sinn zu verstehen. „Meine Meinung,“ sagt er selber in der Aurora *c.* 4, „ist himmlisch und geistlich, aber doch wahrhaftig und eigentlich, also ich meine kein ander Ding, als wie ichs im Buchstaben setze. So Du nun,“ setzt er ebendaselbst später hinzu, „die himmlische, göttliche Pomp und Herrlichkeit willst betrachten, wie die sei, was für Gewächse, Lust oder Freude da sey, so

schaue mit Fleiss an diese Welt, was für Früchte und Gewächse aus dem Salniter (Grundstoff, Grundwesen) der Erde wächst . . . Das ist alles im Vorbilde der himmlischen Pomp." Wenn also z. B. von einem Schall in Gott die Rede, so ist der wirkliche Schall gemeint, denn von diesem göttlichen Schall entspringt Alles, was auf Erden schallet und hallet. Aber gleichwohl ist wieder dieser göttliche, ursprüngliche Schall kein sinnlicher, materieller, hörbarer Schall, nein! es ist ein geistiger, ein imaginärer Schall, oder der Schall in Gedanken. Alles Materielle ist in Gott; aber nicht als Stoff, sondern nur seiner „Kraft", Qualität oder Eigenschaft nach — nicht die Galle selbst, aber die Bitterkeit der Galle, nicht der harte Stein selbst, aber die Härte des Steins — Alles ist in Gott, aber so, wie es Gegenstand des Geistes, der Abstraction, des Gemüths, der Phantasie ist. Das Wasser in Gott ist daher ein „Geistwasser", das Feuer in ihm ein „Geistfeuer", d. h. ein bildliches Feuer, ein bildliches Wasser. Jakob Böhme nennt darum auch ausdrücklich die sieben Qualitäten „Geister". Sie sind bei ihm überhaupt nicht bloss physikalische Qualitäten, sondern zugleich animalische oder psychologische Kräfte: — Wille, Quaal, Begierde, Sucht, Angst, Grimm, Hunger — so zu sagen: Identitäten von Geist und Natur. Sie sind ihm sinnliche Wesen — personificirte Eigenschaften oder Abstractionen — sie begehren, fühlen, schmecken, küssen und halsen einander, wie Braut und Bräutigam. Kurz, im Himmel der ewigen, göttlichen Natur ist ein Leben und Treiben, das sich schlechterdings nicht von dem Leben und Treiben in dieser zeitlichen, sinnlichen Natur unterscheidet — „ein herzlich Lieben und freundlich Sehen, Wohlriechen, Wohlschmecken und Liebfühlen, ein holdselig Küssen, von einander Essen, Trinken und Liebespazieren". „Ach und ewig ohne Ende!" (Auror. *c.* 9. 38. 39.) Wer möchte nicht in diesem Himmel sein? Doch wir stecken noch bis über die Ohren im dritten Principio, d. h. im Princip dieser verderbten, zeitlichen, sichtbaren, grob materiellen Welt, wo das Wohlschmecken und Wohlriechen, das Liebfühlen und Küssen leider nicht ewig währt.

51. Die sichtbare Natur und ihr Ursprung in ihren besonderen Gestalten.

Das dritte Principium — nämlich ausser den beiden Principien von Licht und Finsterniss in Gott — ist die sichtbare Welt, als der dritte Grund und Anfang; diese ist aus dem innern Grunde, als aus beyden ersten ausgehaucht und in kreatürliche Form und Arth gebracht. Diese sichtbahre Welt ist aus der oberzehlten geistlichen Welt, als aus der ausgeflossnen Göttlichen Krafft entsprossen, und ist ein Objektum oder Gegenwurff der geistlichen Welt: Die geistliche ist der inwendige Grund in der sichtbahren Welt, die sichtbahre Welt stehet in der geistlichen. Diese sichtbahre Welt ist anders nichts als ein Ausfluss der sieben Eigenschafften. „Diese äussere Welt", sagt er *Mysterium Magnum c.* 6. § 10, „ist als ein Rauch oder Brodem vom Geistfeuer und Geistwasser, beides aus der heiligen und dann auch aus der finstern Welt ausgehaucht worden; darum ist sie bös und gut .... und ist nur als ein Rauch oder Nebel gegen und vor der geistlichen Welt; denn aus den sechs würkenden Eigenschafften ist sie entstanden, und in der siebenden als im Paradiese stehet sie in der Ruhe, die ist der ewige Sabbath, darinnen das Würken göttlicher Krafft ruhet. (*Clavis* 127. 81. 82.)

Die geistliche Welt vom Feuer, Licht und Finsterniss stehet in der sichtbahren Elementischen Welt verborgen, und würket durch die sichtbahre Welt, und bildet sich durch den Separatorem mit ihrem Ausfluss in alle Dinge, nach jedes Dinges Art und Eigenschafft. (Von göttlicher Beschaulichkeit *cap.* 3. 19.)

Eine jede Eigenschafft hat aber ihren eigenen Separatorem Scheider und Macher in sich, und ist in sich selber ganz nach Eigenschafft der ewigen Einheit. Also führet der Separator jedes Willens wieder Eigenschafften aus sich aus, davon die unendliche Vielheit entstehet. In jeder Krafft ist ein Gegenwurff als eine eigene Begierde entstanden. Dieselbe eigene Begierde in dem Gegenwurff der Kräffte hat sich wieder auss sich aussgeführet zu einem Gegenwurff; davon ist die Begierde

solches Aussflusses scharff, streng und grob geworden, und hat sich coaguliret und in Materien gebracht. Und wie nun der Aussfluss der innern Kräffte auss Licht und Finsternüss, auss Schärffe und Linde, auss feurender oder Lichts-Art ist gewesen: Also seynd auch die Materien worden. Je weiter sich der Aussfluss einer Krafft erstrecket hat, je äusserlicher und gröber ist die Materie worden, dann es ist je ein Gegenwurff auss dem andern gegangen, biss letztlich auff die grobe Erde. (Ebend. § 10. 11. 41. 42.)

Wir müssen aber den Grund solcher *Philosophiae* recht vollführen und andeuten, wovon hart und weich habe seinen Grund genommen, welches wir an den Metallen erkennen: Denn eine jede *Materia*, welche hart ist, als da seynd Metallen und Steine, sowohl Holz, Kräuter und dergleichen, das hat in sich gar eine edle Tinktur (die ein Gleichnüss und Gegenwurff des Göttlichen *Mysterii Magni* ist, da alle Kräffte in der Gleichheit inne liegen, und heisset recht Paradies oder Göttliche Lust) und hohen Geist der Krafft, wie auch an den Beinen der Kreatur zu erkennen ist, wie die edelste Tinctur nach des Lichtes Krafft, als die grösseste Süsse im Marke der Beinen, und dagegen im Geblüte nur eine feurische Tinktur lieget*.

---

* Die Tinktur spielt eine grosse, aber sehr mystische Rolle bei Jakob Böhme. „Sie ist die Ursache des Scheines oder Glantzes; sie ist eine Ursache, dass alle Kreaturen sehen und leben“; „sie giebt allen Dingen Kraft und Schöne, und ist doch nicht das Ding, und wirket doch im Dinge, und machet das Ding wachsend und blühend“; „sie ist in einem wohlriechenden Kraute die liebliche Süssigkeit und Sanftigkeit; so die Tinktur nicht wäre, so kriegete das Kraut keine Blume, noch Ruch“ „Sobald das Geblüte wegfleusst, so fleucht die Tinktur als im Glass oder Schatten dahin.“ (Drei Princ. c. 12 und 13.) Sie ist also das Mark der Dinge, der Lebenssaft, „weder purer Geist, noch pures Wasser, sondern zwischen Geist und Wesen oder Leib ein Mittelding“ wie es in der *Clavicula* des oben erwähnten Auszugs Jakob Böhme's heisst. Der Böhmist Oetinger (in Swedenborgs Auserl. Schriften V. Th. 1777) erklärt sich über sie also: „Die edelste Tinktur des Leibes liegt in dem Mark der Gebeine, sie ist nicht nur einer fliessenden, sondern leuchtenden Art, dann sie ist des Feuers Glantz.“ „Die Chemisten heissen sie *Spiritum rectorem* und

Alles, was im Wesen dieser Welt weich, sanfft und dünne ist, das ist ausfliessend und sich selber gebend, und ist dessen Grund und Urstand nach der Einheit der Ewigkeit (inwiefern sie ausser der Bewegnüss als das ewige Ein die grösste Sänffte ist) da die Einheit immerdar von sich ausfleusst, wie man dann an dem Wesen der Dünnheit, als am Wasser und Lufft keine Empfindligkeit oder Peinen verstehet, was dasselbe Wesen Einig in sich selber ist. Was aber hart und impressend ist, als da seynd Beine, Holz, Kräuter, Metallen, Feuer, Erde, Steinen und dergleichen Materien, darinnen liegt das Bild Göttlicher Krafft und Bewegnüss (in der sich der Göttliche Will in eine Stätte zur Selbheit als zur Krafft einschleusst) und verschleusst sich mit seinem Separatore, als dem Ausfluss Göttlicher Begierde, als ein edles Kleinod oder Funcke göttlicher Krafft, vor der Grobheit, und ist darum hart und feurend, dass es seinen Grund Göttlicher Infasslichkeit hat, als da sich das ewige Ein immerdar in einen Grund der Dreyfaltigkeit zur Bewegnüss der Kräfften einführet und sich doch für dem Ausfluss, als für der Einführung des eigenen Willens der Natur verschleusst, und mit der Krafft der Einheit durch die Natur würket.

Also auch mit der edlen Tinktur (dem sinnlichen Gegenwurff der Einheit und Gleichheit) zu verstehen ist: Wo sie am edelsten ist, da ist sie am meisten mit der Härte verschlossen; dann die Einheit liegt in ihr in einer Beweglichkeit, als in einer Empfindlichkeit des Würkens, darum verbirget sie sich, aber in der Dünnheit liget sie nicht in solcher Empfindlichkeit, sondern ist allen Dingen gleich, wie dann das Wasser und Lufft allen Dingen gleich und in allen Dingen ist, aber das trockene Wasser (das Feurige) ist der rechte Perlengrund, darinnen die subtile Krafft des Würkens der Einheit im Centro lieget. Also verstehet dieses Geheimnüss: Dass das Weiche und Dünne von der Einheit, von dessen

---

kriegen sie zuweilen zu Gesicht." „Die Materie kann nicht denken; aber die Tinktur gehört zum Denken und das himmlische Salz — „die edelste Materie ist das Salz" — ist der Grund der Reflexion." (S. 253—58.)

Ausfluss auss dem *Mysterio Magno* urstände, und der Einheit am nächsten sey, und dargegen der edelste Grund Göttlicher Offenbarung in Krafft und Wirkung in der feurenden Härte liege*, und eine trockene Einheit als ein Temperamentum sey, da die Schiedlichkeit aller Kräfte wieder inne lieget: dann wo die Kräfften nicht in der Einheit eines Willens inne liegen, da ist der Wille zertrennet, und ist keine grosse Krafft in dem Dinge zu verstehen, welches den *Medicis* wohl zu merken ist. (*l. c.* 36—48.)

Hier haben wir also einige Proben, wie Jakob Böhme Stein und Bein, Luft und Licht, Erde und Wasser, aus dem göttlichen Wesen ableitet. Als Beispiele seiner religiösen Naturphilosophie fügen wir nur noch folgende bei. „An welchem Orte die herbe Qualität *Primus* war, da ward der Salitter (d. i. der Grundstoff der Natur, der materielle Inbegriff der 7 Eigenschaften oder Quellgeister, die erste Materie) zusammengezogen und vertrocknet, dass harte, derbe Steine wurden; an denen Orten aber, wo der herbe Geist mit dem bittern zugleich *Primus* gewesen, da ist stachlichter

* Alles in der Natur, was nach Jakob Böhme den Charakter differenzloser Einheit und Gleichheit (die in der Natur, wo Alles in der Schiedlichkeit stehet, freilich ihre Grenzen haben, d. h. gegen Anderes selbst bestimmt und different sind), den Charakter sich hingebender, mittheilender, alles durchdringender Allgemeinheit hat, wie Licht, Luft, ist der natürliche Gegenwurf der Einheit, des affect- und differenzlosen Willens der Gottheit, und hat in dieser seinen Grund und Ursprung. Materien dagegen, wie Stein, Metall, Bein, sind der Gegenwurf der in eine Selbstheit eingefassten, als Einheit offenbaren, als Licht bestimmten Einheit, wie sie nicht mehr die erste, stille, gleichsam unbewusste, sondern die feurige, selbstbewusste Liebe, ein Liebebrennen ist. Denn in diesen ist die milde Einheit, als von dem Gegensatz der Härte, der Form der Selbstheit unterschieden, eine an diesem Gegensatze offenbare, empfindliche, bestimmte Einheit. Das Mark in den Knochen z. B. hat als das Weiche, Flüssige, sich Hingebende und Mittheilende, als das Nutrimentum der Knochen, die Natur des Lichtes, der Luft, hiemit der Einheit an sich; aber hier ist die Einheit eine gefasste, eingeschlossene, eine in ihrem Gegensatze wirkende, den Gegensatz aufhebende, eine negative, eine feurige, individuelle Einheit, und darum auch edler, als jene andere Einheit.

Sand worden, dann der wütende bitter Geist hat den Salitter zerbrochen." (Aur. *c.* 18. § 11.) „Das dünne Wasser suchet den Thal und ist eine Demüthigkeit des Lebens; welches sich nicht erhebet, wie die herbe, bitter und Feuers-Qualität. Darum suchet es immer die niedrigsten Stellen auf Erden: das bedeut recht den Geist der Sanftmuth." (Ebend. *c.* 19. 70. 71.)

52. Der Ursprung des Bösen.

Die sichtbare, gegenwärtige, wirkliche, materielle Welt ist der Schauplatz des Bösen, ja sie verdankt sogar nach Jakob Böhme's christlich religiöser Vorstellung ihr Dasein dem Abfall von Gott — dem Fall Lucifers und Adams; denn vor dem Fall war der Mensch nicht Mann und Weib, sondern beides in Einem, hatte also keine Geschlechtsorgane, auch keine Zähne, keinen Magen, keine Gedärme, folglich auch natürlich keinen Podex. Alle diese materialistischen Organe, die jetzt selbst in der christlichen Welt eine so einflussreiche Rolle spielen, verdanken wir dem Sündenfall. Es ist daher hier der Ort, Jakob Böhme's Begriff vom Bösen und dessen Ursprung noch besonders hervorzuheben und zu erörtern, ob er gleich schon in der ganzen bisherigen Darstellung seiner Gedanken enthalten ist. Die Wichtigkeit und zugleich die Schwierigkeit des Gegenstandes erfordert es.

Das Böse ist nach Jakob Böhme überhaupt das Princip der Negativität, d. i. der Aufhebung der Einheit, der Scheidung und Unterscheidung (der Differenzirung) und der mit dieser zugleich gegebenen Entgegensetzung. Der Ursprung der Natur und des Geistes, des Etwas, des Daseins und des Bewusstseins, und der Ursprung des Bösen ist daher ein Act, ein und derselbe Ursprung. Wenn Gott sich nicht von sich unterschiede, nicht in sich entzweite, so wäre er nicht Geist, nicht Wissen, nicht selbstbewusst, „denn in einem einigen Wesen, darinnen keine Schiedligkeit ist, das nur Eines ist, da ist keine Wissenschafft". (*Clavis etc.* 13.) Nur dem Princip der Negativität, der Scheidung und Unterscheidung entquillt der selbstbewusste Geist. Das Princip der

Negativität ist aber das Princip des Bösen, die Ursache, dass Etwas überhaupt im Unterschiede für sich wird, und sein Fürsichsein in dieser Unterscheidung und Abtrennung befestigt. „Denn aller böser Wille ist ein Teuffel, als nehmlich ein selbstgefasster Wille zur Eigenheit, ein abtrünniger vom ganzen Wesen, und eine Phantasey.“ (Gnaden W. *c.* 2. 12.) Gott ist also nur durch den Teufel, als das Principium der Verneinung, Geist; denn er wird nur dadurch, dass er aus sich herausgeht, ausfleusst, sich von sich unterscheidet und entzweit, dieses Zweite als ein Anderes, einen Gegensatz sich setzt, und aus diesem Herausgehen, diesem Entzweien wieder in sich hineingeht, für sich, sich selbst offenbar, Ichheit. Das Selbstbewusstsein Gottes aber ist als die allerheiligste, allereinigste, allererste Unterscheidung und Entzweiung, das Principium aller Differenzen, damit das Princip der Natur: „die Weisheit ist Wissenschaft, ein Subjektum oder Gegenwurff der ungründlichen Einheit; sie ist das grosse Mysterium göttlicher Arth, denn in ihr werden die Kräffte, Farben und Tugenden offenbahr: in ihr ist die Schiedligkeit der Krafft als der Verstand, sie ist selber der Göttliche Verstand, als die Göttliche Beschauligkeit, darinn die Einheit offenbahr ist“. (*Clavis* 18. 19.)

Das Selbstbewusstsein, in dem der Verstand urständet, ist das Princip aller Differenzen, d. h. das Unterscheidende; der Verstand ist die Ursache, dass Etwas ist; ohne den Verstand und den Urzwiespalt des göttlichen Wesens wäre Alles Eines, denn er ist der Separator, der Scheider und Sonderer, und als dieser der Macher des Etwas. Der Verstand als der grosse Separator ist das Princip des Etwas, aber eben damit auch das Princip aller Selbstheit, aller Partikularität, alles Eigensinnes, Eigenwillens, aller Verstockung und Verhärtung in sich; als der Scheider in Dein und Mein, der Vater alles Widerwillens, Kriegs und Streites. Das Princip des Daseins daher, das Princip, dass überhaupt Etwas ist, und das Princip des Bösen ist Ein Princip, oder wie es sich auch aussprechen lässt: das Princip der Qualität und das Princip des Bösen ist Ein Princip; denn das Etwas ist

Etwas nur als differentes, als eigenschaftliches, eigenwilliges; die Qualität ist ein abtrünniger, egoistischer Partikularwille, ein Hungergeist in Jakob Böhme's Sprache, eine Eigenmächtigkeit, eine in sich verstockte und verknorzte Sonderheit, die sich gegen Anderes als boshafte, es verzehren wollende Begierde, als Habsucht, Fressgierde äussert. Das Reich des Daseins und Etwas, das Reich der Qualitäten, der Eigenschaften und damit das Reich aller besonderen Wesen und Dinge ist aber die Natur; das Princip der Natur und das Princip des Bösen ist also Ein Princip. Das Princip der Natur, die *Natura Naturans*, ist aber der Gegensatz und Gegenstand Gottes in Gott, ist Eins in ihm mit dem Princip der Negativität, mit dem er sich in sich entzweit und unterscheidet, das Unterschiedene als ein Anderes sich entgegensetzt, und aus diesem Process der Entzweiung das Licht seines Selbstbewusstseins erzeugt: das Princip des Selbstbewusstseins und das Princip der Natur, nämlich der Natur in Gott, der ewigen, ursprünglichen Natur, ist also Ein und dasselbe Princip. „Das Wesen aller Wesen ist nur ein einiges Wesen, aber es scheidet sich in seiner Gebärung (d. i. Selbstbestimmung) in zwei *Principia*, als in Licht und Finsternüss, in Freud und Leid, in Böses und Gutes, in Liebe und Zorn, in Feuer und Licht, und aus diesen zweien ewigen Anfängen in den dritten Anfang, als in die Kreation zu seinem eignen Liebespiel nach beider ewigen Begierde Eigenschaft. Das grosse Mysterium aller Wesen ist in der Ewigkeit in sich selber Ein Ding, aber in seiner Auswicklung und Offenbarung (womit Jakob Böhme die immanente, in Gott ewig geschehende, mit der Genesis seines Selbstbewusstseins identische Offenbarung meint) tritts von Ewigkeit in Ewigkeit in zwei Wesen, als in Böses und Gutes ein.“ (*Sign. Rer. c.* 16. § 11. 26.) Der Ursprung, das Princip des Bösen, liegt daher in Gott selbst*, und da es eins ist mit dem Princip

* „Wann ich,“ sagt Jakob Böhme (in seiner zweiten Apologie wider B. Tilken Nr. 140) „auf eure Weise soll reden, dass Gott in allem alles mächtig ist, wie es denn wahr ist, so muss ich sagen, dass Gott Alles ist. Er ist Gott, er ist Himmel und Hölle und ist auch die äussere Welt; denn von ihm und in ihm urständet Alles.“

der Negativität, der Differenz, hat es sein Dasein in allen Dingen und Wesen; denn das Princip des Bösen ist ja überhaupt das, vermöge dessen und in dem ein Etwas sich selbst, seine Besonderheit bejaht, in dieser Bejahung seiner selbst aber ein anderes verneint, und eben in dieser Negativität ein Selbstwesen, ein Ich ist. „Das ist der Tod und Elend der Menschen und aller Kreaturen, dass die Eigenschaften streitig und eine jede in sich selber erhebend und in eigenem Willen qualificirend ist, davon Krankheit und Wehe entstehet . . . . eine jede Eigenschaft die Gleichheit begehret, als ein Wesen nach und aus sich.“ (*Myst. Magnum c.* 11. 17.) „In allen ist Gift und Bosheit: befindet sich auch, dass es also sein muss, sonst wäre kein Leben, noch Bewegligkeit, auch wäre weder Farbe, Tugend, Dickes und Dünnes, oder einigerlei Empfindnüss, sondern es wäre alles ein Nichts.“ (Drei Princip. Vorr. § 13.) Der Teufel ist daher nach Jakob Böhme das Salz der Natur, ohne welches Alles nur ein geschmackloser Brei wäre; denn das Princip aller Verschiedenheit, Species, Art und das Princip des Bösen ist Ein Princip. Aber in Gott ist das Princip des Bösen nicht ein Princip des Bösen, sondern des Guten. Die Selbstentzweiung und Unterscheidung Gottes zündet wohl in Gott mit dem Selbstbewusstsein das Feuer der Ichheit und Selbstheit an; aber diese Ichheit ist nur die Form, die Einfassung der Einheit, ihr Inhalt ist die selbstlose Fülle aller Wesen. Diese Ichheit ist nur das selige Bewusstsein der reinen Liebe; das Fürsichsein Gottes, das ihm aus seiner Unterscheidung in sich, aus dem sich Entgegensetzen eines Gegenwurfs resultirt, ist nicht das Fürsichsein der Differenz, sondern vielmehr die im Unterschiede von der Differenz für sich seiende, sich offenbare Einheit und Freiheit. Gott wird nur an seinem Gegensatze, in der Unterscheidung von ihm sich offenbar; ohne die Widerwärtigkeit eines Gegensatzes in sich zu setzen, wäre Gott nicht sich selbst wissend. Aber dieses Selbstbewusstsein ist das Bewusstsein des Guten von sich, der Liebe, und als das Selbstbewusstsein der Liebe, eine Quelle der Freude, der Seligkeit; Gott ist die Seligkeit, weil oder wiefern er sich

als Gott erkennt. Das Princip der Negativität, der Entgegensetzung, der Entzweiung, das Princip des Bösen, ist also in Gott eine Ursache zum Guten. Das Negative ist in Gott ein Positives. Das Feuer der Negativität, der Ichheit, ist in Gott nur ein wohlthuendes liebliches Liebebrennen, das Feuer der Liebe, des Guten; das Princip der Bösen ist in Gott nur die Ursache*, dass das Positive, das Gute, in Form und Gestalt, in Selbstheit in Affekt kommt, ein Bewegliches, Wirkendes, Empfindliches, ein Thätiges, Sichselbsterkennendes werde. „Das Böse gehöret zur Bildung und Beweglichkeit, und das Gute zur Lüge, und das Strenge oder Widerwillige zur Freude.“ (Vorr. zu den drei Princip. § 14.) Die Einheit, die zuerst blosse, stille, unbewegte Einheit, wird erst durch das Setzen eines Gegenwurfs und die Unterscheidung von ihm eine sich unterscheidende, negative, selbstische, brennende, feurige Einheit und dadurch erst wirkliche lebendige Einheit. Das Feuer der Negativität ist daher in Gott identisch mit dem Lichte und der Einheit; das Böse ist in Gott (oder an sich) nur Gutes. „In Gottes Reich als in der Lichtwelt wird nicht mehr als ein Principium recht erkannt: denn das Licht hat das Regiment, und sind die andern Quaalen und Eigenschafften alle heimlich, als ein Mysterium, denn sie müssen alle dem Lichte dienen und ihren Willen ins Licht geben; daraus wird die Grimme-essentz im Lichte verwandelt in eine Begierde des Lichts und der Liebe, in Sanfftmuth. Obwohl die Eigenschafften als Herbe, Bitter, Angst und das bitter Wehe, im Feuer ewig bleiben, auch in der Lichtwelt, so ist derselben doch keine in seiner Eigenschafft offenbar, sondern sie sind allesambt nur also Ursachen des Lebens der Beweglichkeit und Freuden. Was in der finstern Welt ein Wehe ist, das ist in der Lichtwelt ein Wohlthun; und was im Finstern eine Furcht, Schrecken und Zittern ist, das ist im Licht ein Jauchzen

---

* „Das Gute hat das Böse oder Widerwärtige in sich verschlungen, und hälts im Guten in Zwang gleichsam als gefangen, da das Böse eine Ursache des Lebens und Lichtes sein muss.“ Von sechs Punkten; III. 2.

der Freuden, ein Klingen und Singen; und das möchte nicht sein, wann im Urstande nicht eine solche ernstliche Quaal wäre. Darumb ist die finstere Welt der Lichtwelt Grund und Urstand, und muss das ängstliche Böse eine Ursache des Guten seyn, und ist alles Gottes.“ (V. sechs Punkt. III, 1—5.) „Alles das, wessen diese Welt ein irdisch Gleichnüss und Spiegel ist, das ist im göttlichen Reiche in grosser Vollkommenheit im geistlichen Wesen. Im Himmel (d. i. in Gott als Gott) ist alles gut; was in der Hölle bös, sowohl Angst und Pein ist, das ist im Himmel gut, und eine Freude, denn es stehet alles in der Lichtesquaal. (*Sign. Rer. c.* 16. 22 u. 20.) „In Gott ist kein Zorn, es ist eitel lauterliche Liebe; allein im Fundament, dadurch die Liebe beweglich wird, ist Zorn-feuer, aber in Gott ists eine Ursache der Freudenreich.“ (Theos. Fr. 3. Fr. 27.) „So die Liebe der Einheit nicht in Feuer-brennender Art stünde, so wäre sie nicht würklich, und wäre keine Freude oder Bewegnüss in der Einheit.“ (Ebend. 18.)

Das Böse ist also ein absolutes, ewiges Moment, ein Moment im göttlichen Leben selbst; aber in Gott ist das Böse nur die Kraft, die Energie, die Strengigkeit, die Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit, d. i. die Subjectivität oder Selbstheit, die Form des Guten. Es verhält sich hier mit dem Bösen ebenso wie in der untergeordneteren Sphäre des menschlichen Lebens mit der Leidenschaft. Die Leidenschaft ist hier das Princip des Bösen; aber Princip des Bösen und selbst böse wird sie erst, wenn und sofern sie sich abtrennend vom Guten ein eigenes Leben wird; an sich ist die Leidenschaft der Motor, die Energie, das Feuer, die Form, der Geist des Guten. Eine Güte, die, so zu sagen, nicht den Teufel im Leib hat, die nicht das Princip und Moment des Bösen, das Feuer der Ichheit, Lebendigkeit und Leidenschaftlichkeit in sich hat, ist nicht die Güte des Geistes, sondern eine simpelhafte Güte.

Erst in dem grossen Scheidungsprocesse der Offenbarung in der Natur, wo Alles in selbständige Eigenhaftigkeit und in schiedliche Existenz tritt, um offenbar zu werden, erst da

wird das Princip des Bösen ein Princip des Bösen; erst da, wo das Böse sich abtrennt vom Guten, in eigene besondere Existenz tritt, wo die Form sich selbst zum Inhalte, die Ichheit sich selbst zum Wesen und Gegenstand macht, wo das Feuer, als abgetrennt von der Liebe, nicht mehr ein Feuer der Liebe, sondern ein verzehrendes Zornfeuer, Feuer des Egoismus wird; erst da, wo das Böse also für sich selber wird, wird das Böse Böses, und ist es als Böses offenbar und wirklich*. Dieser Act der Scheidung ist aber ein von dem ursprünglichen Act der Entzweiung und Unterscheidung, Gottes unzertrennlicher Act; er ist schon in Gott, aber in Gott nur insofern, als dieser das Centrum, das Princip der Natur ist. In ihm als der ewigen Natur, die sich wieder producirt und vergegenständlicht zu dieser, der zeitlichen, sinnlichen Natur, in und an der jene ihre ausgeprägte, ausgebildete Existenz und Erscheinung hat. Und insofern daher auch das Böse seine bestimmte, ausgebildete Existenz erst in der Kreation hat, findet jener an sich mit der ewigen Entzweiung des Bewusstseins identische Act seine bestimmte Wirklichkeit in der Kreatur, oder ist erst in ihr ein bestimmt, wahrhaft wirklicher Process und Act. „Wenn man nun allhie redet vom Willen Gottes Zornes, dass er sich habe von der Liebe abgebrochen und wollen bildlich sein, so muss mans nicht ausser der Kreatur verstehen. Man muss nicht Gott die Schuld des Falls geben, sondern nur der gebildeten Kraft in der Kreatur nach dem Nein. Diese hat's verscherzt, und ist zur Lügen worden; nicht Gott, sondern die Kreatur, nicht die ungebildete Krafft des Zornes, darinnen die Liebe brennet.“

* Gerade aber dieser Punkt, wo es erst zum Treffen kommt, ist auch der Punkt, wo Jakob Böhme sich gänzlich in theologische Phantastik und Willkür verliert, ohne dass er doch — freilich eine, übrigens sehr begreifliche, Unmöglichkeit — die Schwierigkeit löst. Und diese Schwierigkeit bietet sich ihm unglücklicher Weise zweimal dar — erstlich bei dem Fall Lucifers, dann bei dem Fall Adams. Er hilft sich mit dem freien Willen. Aber es bleibt eben absolut unbegreiflich und sinnlos, wie der freie Wille aus der göttlichen Konkordanz heraustreten konnte. Es gibt eben keinen Uebergang von der phantastischen Welt der Theologie in die wirkliche Welt (1847.)

(Theos. Fr. 9. Fr. 7, 8.) Zugleich muss aber, weil das Zornfeuer in Gott das Princip der Kreatur ist, das Princip dieses Processes wieder in Gott insofern gesetzt werden, als nur an dem Gegenwurf der ewigen Natur, in der Gutes und Böses, Licht und Finsternüss inne stehet, Gott das Bewusstsein seiner als des Lichtes, der Einheit anzündet.

Das Böse ist also nach Jakob Böhme ein alsolut Nothwendiges, die Bestimmung der Negativität eine absolut wirkliche Bestimmung. Denn das Böse ist das Princip alles Geistes und Lebens, wie sich deutlich genug aus dem bisher Entwickelten ergiebt.

„So keine Widerwärtigkeit im Leben wäre, so wäre auch keine Empfindlichkeit, noch Wollen, noch Würken, auch weder Verstand noch Wissenschaft darinnen: dann ein Ding, das nur einen Willen hat, das hat keine Schiedligkeit, so es nicht einen Widerwillen empfindet, der es zum Treiben der Bewegnüss ursachet, so stehets stille." (Göttl. Beschaulichk. I, 9.) „Das Leben stehet in viel Willen: eine jede Essentz mag einen Willen führen und führet ihn auch. Es feindet je eine Gestalt die andere an, und nicht allein im Menschen sondern in allen Kreaturen." (Von sechs Punkten. III. *c.* 4. § 2. 3.)

Der Ursprung des Lebens ist der Ursprung des Bösen; dieses kann nicht von jenem abgetrennt, und abgesondert von ihm betrachtet werden, so dass man das Leben zuerst setzen könnte, und dann hintendrein noch besonders fragen: wie kam Böses hinein, oder wie entwickelt sich Böses aus ihm? Obgleich aber das Böse, als ein mit dem Leben und Geiste Identisches, ein absolut Nothwendiges, Ursprüngliches ist, nach dessen Ursprung man ebensowenig fragen kann wie nach dem des Lebens, weil in ihm an und für sich der Begriff der Ursprünglichkeit liegt: so hat doch das Böse, wo es als Böses, in vom Guten abgeschiedener, eigener Existenz auftritt und offenbar wird, bei Jakob Böhme nicht etwa die Bedeutung eines absolut Nothwendigen, oder eines selbständigen Wesens, wie etwa im Dualismus der alten Welt. Das Böse ist vielmehr, selbst wo es als Böses wirkt, eine

Ursache, ein Mittel, ein Antrieb zum Guten; das Mittel zur Offenbarung, Empfindung und Erkenntniss des Guten. Das Negative ist das Negative seiner selbst, oder negativ gegen sich selbst; der Teufel ist Teufel nur gegen sich selbst, das Böse der grösste Feind und Gegner seiner selbst: d. h. in Jakob Böhme's Sprache eine erschreckliche Qual, ein höllisches Feuer, eine ewig aufsteigende peinliche Qual, und darum selbst eine Begierde nach Ruhe und Friede, nach dem Guten, nach dem Rückgang in den Urstand, wo es eins mit dem Guten und nur Belebung, Begeistigung und Befeuerung desselben ist. „So keine Pein wäre, so wäre ihr die Freude nicht offenbar. Das Böse muss eine Ursache sein, dass das Gute ihm selber offenbar sei, und das Gute muss eine Ursache sein, dass ihme das Böse in seiner Arglistigkeit und Bosheit offenbar werde, auf dass alle Dinge in ihre Beschaulichkeit kämen." (*Myst. Magn. c.* 28. 68. 69.) „Das Böseste muss des Besten Ursache sein." (Ebend. *c.* 10. § 62.) Dieser Begriff des Bösen erläutert auch zugleich die schon angeführte Bestimmung, in der von Jakob Böhme die Einheit und der Geist gefasst sind. Die wahre und wirkliche Einheit ist nicht die erste, anfängliche; der wahre Geist ist nicht der zwiespaltlos mit sich einige, sondern der in die Höllenpein des Bösen, in die schmerzliche Qual der Differenz ausgehende, und durch die Aufhebung der Differenz als solcher, durch die Einigung derselben mit sich wieder in sich ein- und zurückgehende Geist; denn nur so, als in sich wieder ein- und zurückgehender ist er ein sich empfindlicher, offenbarer, wirklicher und lebendiger Geist. „Die Lust der Freiheit (die Jakob Böhme an anderen Stellen den Geist nennt) begehret wieder in das Stille als ins Nichts, und dringet wieder aus der Finsternüss der Strengheit der Begierde in sich selbst, als in die Freiheit ausser dem Grimme der Feindschaft und hat sich nur also im strengen Impressen geschärfet, dass sie ein bewegend fühlend Leben ist, und dass ihre Freiheit geschärffet (ichheitlich, selbstisch, begeistert) ist, dass sie ein Glanz ist, welches in der Freiheit ein Freudenreich ist und gibt." (*Sign. Rer. c.* 3. § 18.) Derselbe Process

findet aber auch im Menschen statt. Die Unruhe, Pein und Quaal des Bösen ursachet, dass der Mensch sich wieder aus der Differenz seiner Ichheit in seinen Urstand und Ursprung zurücksehnet, und in die Form seiner Ichheit den Willen der ewigen Einheit einfasset, die jetzt erst an dem Gegensatze des schmerzlichen Bösen als Einheit, als süsse Milde, als Wohlthat empfunden und erkannt ist. „Das Böse oder Widerwillen ursachet das Gute als den Willen, dass er wieder nach seinen Urstand, als nach Gott dringe, und dass das Gute als der gute Wille begehrend werde. Dann ein Ding, das in sich nur gut ist, und keine Quaal hat, das begehret nichts, dann es weiss nichts bessres in sich oder für sich, darnach es könnte lüstern.“ (V. göttl. Beschaulichk. *c.* 1. 13.)

53. Jakob Böhme's Anthropologie.

Mit dem Ursprung des Bösen, der Sünde — der Sünde allein verdankt ja der nicht phantastische, nicht theologische, der existirende Mensch seine Entstehung — sind wir zum Menschen und mit ihm zum eigentlichen Schlüssel und Hebel der Jakob Böhme'schen Theosophie gekommen. „Das Buch,“ sagt Jakob Böhme, „da alle Heimligkeit innen lieget, ist der Mensch selber: Er ist selber das Buch des Wesens aller Wesen, dieweilen er die Gleichheit der Gottheit ist, das grosse Arkanum lieget in ihme.“ (Theosoph. Sendbr. 20. Br. § 3.) „Wo wilstu Gott suchen in der Tiefe über den Sternen? Da wirstu ihn nicht finden; suche ihn in deinem Hertzen, im Centro deines Lebens Geburt; da wirstu ihn finden. — Der verborgene Mensch, welcher ist die Seele (so ferne die Liebe im Licht Gottes in deinem Centro aufgehet) ist Gottes eigen Wesen .... wie woltestu denn nicht Macht haben zu reden von Gott, der dein Vater ist, dess Wesens du selber bist?“ (Von d. drei Princ. IV. § 7. 8.) Und in Beziehung auf sich selbst sagt er: „ich habe geschrieben nicht von Menschenlehre oder Wissenschaft aus Bücherlernen, sondern aus meinem eigenen Buche, das in mir eröffnet ward: als (nämlich) die edle Gleichnüss Gottes, das Buch der edlen Bildnuss (zu verstehen das Eben-

bild Gottes) ward mir vergönnt zu lesen und darinn habe ich mein Studiren gefunden .... ich darf kein ander Buch darzu. Mein Buch hat nur drei Blätter, das sind die 3 Principia von Ewigkeit .... Ich kann der Welt Grund und alle Heimlichkeit darinnen finden." (Theos. Sendbr. 12. B. § 14. 15.) „In dir sind alle drei Principia .... wo willstu doch Gott suchen? Suche ihn nur in deiner Seelen, die ist aus der ewigen Natur, darinnen die göttliche Geburt stehet." „Die Finsterniss in Dir, welche sich sehnet nach dem Licht, ist das erste Principium. Des Lichtes Kraft in dir, dadurch du ohne Augen siehest im Gemüthe, ist das andere Principium (die eigentliche Gottheit). Und die sehnende Kraft (die Willenskraft), so im Gemüthe ausgeht und an sich zeucht und sich füllet, davon der materialische Leib wächst, ist das dritte Principium." (Von den 3 Princ. *c.* 7. § 16. 26.) Der Mensch ist also dem Jakob Böhme das Vorbild des Weses der Wesen — das Wesen, woraus er Alles erklärt und erzeugt. „So man redet vom Himmel und von der Geburth der Elementen, so redt man nicht von fernen Dingen, so weit von uns sind, sondern wir reden von Dingen, so in unserm Leib und Seele geschehen, und ist uns nichts näher, als diese Geburth, denn wir leben und schweben darinnen, als in unserer Mutter." (Ebend. § 7.) Aber Jakob Böhme macht nicht die Seele, den Willen, den Geist des Menschen, als ein abgezogenes, metaphysisches Wesen — er macht den ganzen Menschen, den an den Leib gebundnen Geist, zum Gott und Welt erzeugenden Princip. „Gleichwie der Leib die Seele gebäret, also gebären auch die 7 Geister (Qualitäten) Gottes den Sohn, und gleichwie die Seele ein sonderliches ist, wann sie geboren ist, und ist doch mit dem Leibe verbunden und kann ohne den Leib nicht bestehen, also ist auch der Sohn Gottes, wann er geboren, ein sonderliches und kann doch ohne den Vater nicht bestehen." „Der Leib bedeutet die 7 Quellgeister des Vaters (die ewige Natur) und die Seele* bedeutet den eingebornen

* Die Bedeutung, die hier Jakob Böhme der Seele giebt, vindicirt er in seinen späteren Schriften gewöhnlich dem Gemüthe, dem Herzen

Sohn (den eigentlichen Gott)." (Aurora *c.* 15. 4. 5.) „Was begreiflich ist, ist freilich überall der Zorn Gottes (das erste Princip), sonst wäre es nicht also hart begreiflich." (Ebend. *c.* 14. 99.) „Die herbe Qualität (der „erste Geist," die erste Eigenschaft der ewigen Natur) ist scharf. Dass sie aber also scharf in sich ist, das ist zu dem Ende, dass kann ein *Corpus* durch ihre Zusammenziehung gebildet werden, sonst bestünde die Gottheit nicht, viel weniger eine Kreatur." (Ebend. *c.* 13. 69. 70.) Das harte, zusammengezogene, greifliche, d. i. körperliche Wesen des Menschen ist ihm also das erste Princip, das Princip der Finsterniss oder des Feuers, im Gegensatz gegen welches sich erst das Princip des Lichts, der Seele entzündet; denn die Finsterniss begehrt das Licht. Wenn es daher bei Spinoza heisst: Gott ist ein ausgedehntes Wesen, so heisst es dagegen bei Jakob Böhme: Gott ist ein körperliches Wesen. Dies ist der wahre, einfache Sinn der oben in der Einleitung zu Jakob Böhme gegebnen abstrusen, speculativen Entwicklung, dass die Natur nothwendig zu Gott gehöre, die Natur ein Bestandtheil Gottes sei; denn die Natur ist ja der Inbegriff der sinnlichen, körperlichen Wesen, oder das körperliche Wesen schlechtweg. „Daraus folgt," sagt der Böhmist Oetinger (in der citirten Schrift Th. V. 381.), „dass Leibhaftig sein eine Realität oder Vollkommenheit sey, wann sie nämlich von denen der irdischen Leiblichkeit anhangenden Mängeln gereinigt ist. Diese Mängel sind die Undurchdringlichkeit, der Widerstand und die grobe Vermischung;" d. h. Gott ist ein materielles, körperliches Wesen, aber der göttliche Leib ist der Leib, der abgezogen ist von den Bestimmungen, die den Leib zu einem wirklichen machen, ist der Leib, wie er nur Gegenstand der Phantasie und des ihr zunächst liegenden Sinnes, des Auges, also ein nur optisches und phantastisches Wesen ist.

Jakob Böhme macht also nicht den Tod des Menschen, die Abstraction, die Scheidung der Seele vom Leibe — er macht die Einheit der Seele mit dem Leibe, das Leben oder

---

oder „Geiste der Seele," und schreibt der Seele das erste Princip, das Wesen des Vaters, des Grundes des natürlichen Lebens, zu.

lebendige Wesen des Menschen zum Ur- und Grundwesen. Das lebendige Wesen ist aber kein ruhiges, abgeschlossenes, sondern bewegliches, sich entwickelndes, kein einfaches, sondern zweispältiges, gegensätzliches Wesen. „Wer weiss von Freuden zu sagen, der kein Leid empfunden, oder von Frieden, der keinen Streit gesehen oder erfahren?“ (Drei Princ. Andeut. der Titelfigur.) „Wir befinden Böses und Gutes, Leben und Tod, Freude und Leid, Liebe und Feindung, Traurigkeit und Lachen . . . . an allen Kreaturen, fürnemlich am Menschen, welcher Gottes Gleichnüss.“ (Appendix zu den 3 Princ. § 3. 4.) Also ist der Gegensatz die Quelle alles, auch des göttlichen Lebens. Aber woher entspringt der Streit und Zwiespalt im Menschen? Aus der Begierde, aus der Leidenschaft. Die Begierde ist der Verlust der Freiheit und Einheit. Sie ist die Sucht nach Etwas, was zunächst nicht ist, wenigstens für mich, ausser nur als Gegenstand der Vorstellung, als ein geistliches Wesen, als ein blosser Schemen oder Gedanke, der aber gleich Nichts ist. Aber die Begierde will eben, dass es sey; sie ist ungeistig, materialistisch; sie will haben, besitzen, geniessen. So lange ich nichts begehre, bin ich im Frieden, in der Freiheit und Gleichheit; aber ich habe auch keine Qualitäten; ich bin Nichts. Erst in der Begierde bekomme ich Eigenschaften, werde ich ein bestimmtes Wesen — ein hungriges, durstiges, weib-ehr-habsüchtiges — ein Selbst, ein Etwas; denn in der Begierde drücke ich, erst durch die Imagination, dann durch die That, die Eigenschaften des Begehrten mir ein. Aber eben deswegen weil die Begierde mich versessen macht auf Etwas, ist sie der Tod der Freiheit und der mit ihr identischen Seligkeit und Einigkeit — die Quelle aller Qual und Pein, aller Angst und Unruhe. Die Begierde ist „heftig, feurig, herbe, bitter, strenge“; sie hat also die primären Eigenschaften, die Eigenschaften der ewigen Natur; sie ist der Grund alles Wesens und Lebens. „Die Begierde macht Wesen und nicht der Wille“ (d. i. der Geist. *Signat. c.* 2. § 7.)

„Die Unruhe (der Begierde) ist aber der Sucher der Ruhe. Sie macht sich selbst zu ihrem eignen Feinde. Ihre

Begierde ist nach der Lust der Freiheit und nach der Stille und Sänfte" (d. i. nach dem „Nichts als ihrer Artznei". Ebend. § 18). Der Mensch sehnt sich daher aus der Gefangenschaft der Begierde wieder nach Freiheit, aus dem Streit der Leidenschaft nach Ruhe und Frieden. „Sobald du das Etwas in deine Begierde einlässest und nimmst, so ist das Etwas ein Ding mit dir, so bist du schuldig, dich dessen anzunehmen, als deines eignen Wesen. So du aber nichts in deine Begierde einnimmst, so bist du von allen Dingen frei, und herrscht zugleich auf einmal über alle Dinge; denn du hast nichts in deiner Annehmlichkeit, und bist allen Dingen ein Nichts, und sind dir auch alle Dinge ein Nichts." (Vom übersinnl. Leben. § 9.) Ja wohl! wer Nichts mehr begehrt, der hat Alles; dessen stilles, leidenschaftloses, indifferentes, unbestimmtes Gemüth ist das Vorbild des göttlichen Nichts und Alls. So hat der Mensch alle Heimlichkeiten der Gottheit und die Principien aller Dinge in sich. „Der Begierde Eigenschaft giebt und macht finster Wesen und der freyen Lust Eigenschaft macht lichte Wesen, als Metalle und alles, was sich dehme gleichen." (*Signat. c.* 3. § 16.) Aber auf Licht und Finsterniss laufen ja alle Dinge hinaus.

Der in diesem Abschnitt behandelte Gegenstand bildet den Glanzpunkt der Jakob Böhme'schen Theo- oder Psychosophie. Jakob Böhme ist der tiefste unbewusste und ungebildete Psycholog. Was er namentlich über das Wesen der Begierde, über die Pein der Leidenschaft, über die Lust der Freiheit und Gemüthsidentität, den Affect der Affectlosigkeit sagt, ist eben so tief als wahr, eben so poetisch als ergreifend — ergreifend, weil er empfindet, was er denkt und sagt, weil er den Stoff seiner Darstellungen und Schilderungen aus der Quelle aller Leiden und Freuden, aus der Empfindung schöpft. Jakob Böhme ist der lehrreichste und zugleich interessanteste Beweis, dass die Mysterien der Theologie und Metaphysik in der Psychologie ihre Erklärung finden, dass die Metaphysik nichts anderes ist „als die esoterische Psychologie"; denn alle seine metaphysischen und theosophischen Bestimmungen und

Ausdrücke haben patho- und psychologischen Sinn und Ursprung. „Liebe, Sanftmuth, Barmherzigkeit und Geduld in Hoffnung“ — diese vier menschlichen Tugenden oder Affecte sind „Gottes vier Elemente,“ (V. sechs Punkten *c.* 10) die psychologischen Grundbestandtheile, so zu sagen, der Gottheit; denn in ihnen ist kein Streit, keine Qual, keine Begierde; sie sind die Affecte der göttlichen Gleichheit, Einheit und Freiheit. „Hoffart, Geiz, Neid und Zorn oder Bosheit“ dagegen sind „die vier Elemente des Teufels, die urständen von der finstern Natur, als von Herbe, Bitter, Angst und Feuer;“ (ebend.) also die psychologischen Grundwesen, auf die sich das Dasein und Wesen dieser groben, bösen, materiellen Welt zurückführt; denn die Welt, wie sie ist, jetzt wenigstens ist, verdankt ja, wie wir sahen, dem Bösen, dem Teufel ihren Ursprung. „Das Wasser z. B. war sonst dünne gleich der Luft“, nicht „so kalt und dick“ wie jetziges Wasser, „welches also tödtlich ist und also wälzet und läuft.“ (Aur. *c.* 16.) Nur durch des Teufels lieblose Kälte, nur durch diese psychologische „Negativität“ ist es so ein kaltes, plumpes Wesen, wie es jetzt ist, geworden.

Die Anthropologie Jakob Böhme's ist zugleich auch der einzige Punkt, von dem aus wir einen Uebergang zu Descartes finden*. Wie nämlich Descartes von sich ausgeht, in sich das Princip der Philosophie findet, so geht auch Jakob

* Uebrigens ist die Stellung, die Jakob Böhme hier hat, nicht die richtige. Am richtigsten stünde er am Schlusse dieses Bandes, denn er ist der einzige Deutsche, und seine Schule bildet die Opposition gegen Hobbes, Descartes, Spinoza und Leibniz. Sie machte gegen das abgezogne, metaphysische und idealistische Wesen dieser Philosophen das Wesen der Sinnlichkeit, freilich nur auf mystische, phantastische Weise geltend. So bekämpfte sie hauptsächlich „die Einfachheit“ der Seele, folglich auch Gottes, denn dieser ist ja nur ein von der Seele abgeleiteter und abgezogener Begriff. „Die empirische Psychologie“ sagt Wolf (*Psych. Emp.* § 7.) „liefert der natürlichen Theologie ihre Principien.“ (1847.)

[Wichtige Erörterungen über Jakob Böhme enthalten Kap. 10 und 24 im Wesen des Christenthums und die 17. der Vorlesungen über das Wesen der Religion. Bd. 6 u. 8 der vorliegenden Ausgabe.] H.

Böhme von sich aus, macht sich, „mein eigen Buch, das ich selber bin“ (Sendbriefe. 34. B. § 9), d. h. den Menschen, zum Grund seines Dichtens und Denkens. Aber unabsonderlich vom Selbstbewusstsein ist das Bewusstsein der Natur. Wie daher Descartes von sich den Blick auf die Welt wirft, in sich und in dem grossen Buche der Natur die Wissenschaft sucht, so auch Jakob Böhme. „Ich habe, sagt er von sich, einen Lehrmeister, welcher ist die ganze Natur,“ (Aur. *c.* 22. § 11.) — ein Auspruch, der, wie so vieles Andere in Böhme, an Paracelsus erinnert, welcher gleichfalls sagte: „Die Natur allein sei unsre Lehrmeisterin.“

V.

René Descartes.

54. Descartes' Leben und Schriften.

René Descartes, geboren den 31. März 1596 zu La Haye in Touraine, stammte aus einem alten und berühmten adeligen Geschlechte. Sein Vater, der ihn schon in seinen Knabenjahren wegen seiner unersättlichen Wissbegierde seinen Philosophen nannte, schickte ihn zur Ausbildung seiner Talente in das Jesuitencollegium zu La Flèche. Er zeichnete sich daselbst vor allen seinen Mitschülern, besonders in der Mathematik, aus. Mit dem grössten Lerneifer hörte er, wie er selbst von sich erzählt, seinen Lehrern zu, studirte die classischen Autoren und las noch überdies, ohne sich an den gewöhnlichen Lehrgegenständen des Collegiums genügen zu lassen, solcher Bücher, die von den seltsamsten und merkwürdigsten Dingen handelten, so viele er deren nur immer bekommen konnte*. Ungeachtet seiner Lernbegierde und seines auf die Wissenschaften verwandten Fleisses, sah er sich jedoch am Schlusse seiner Studien in den Hoffnungen, die ihn dabei belebt hatten, getäuscht. Statt einer gewissen und deutlichen Erkenntniss der für's Leben nützlichen Gegenstände, die er sich von seinen Studien versprochen hatte, sah

* *R. Cartesii Dissertatio de Methodo, p.* 4. *Amstelodami* 1650. Nach dieser Elzevir'schen Ausgabe (*R. D. C. Opp. philos. Edit.* III; *Appendix* 1649, enthaltend die fünften und siebenten Einwürfe nebst Descartes' Antworten und Briefen an Dinet und Voetius) werden auch die übrigen Schriften Descartes', deren Seitenzahl bemerkt ist, hier citirt.

er sich vielmehr in so viel Zweifel und Irrthümer verwickelt, dass er zu der Meinung kam, alle seine Bestrebungen hätten ihn zu weiter nichts geführt, als zur Erkenntniss seiner Unwissenheit. Sobald es ihm daher frei stand, aus dem Collegium zu treten, verwarf er alle Buchgelehrsamkeit als eitel und unnütz und fasste den Entschluss in Zukunft keine Wissenschaft mehr zu suchen, er fände sie denn entweder in sich selbst, oder in dem grossen Buche der Welt. Zunächst brachte er seine Zeit mit der Erlernung und Ausübung der ritterlichen Künste hin und machte die Fechtkunst sogar zum Gegenstande einer kleinen Abhandlung*. Eine Zeit lang lebte er zu Paris in den Zerstreuungen und Vergnügungen der vornehmen Welt; dann zog er sich gänzlich in die Einsamkeit zurück und brachte in ihr fast zwei volle Jahre zu, versenkt in das Studium der Mathematik und Philosophie. Im 21. Lebensjahre trat er als Volontär in Kriegsdienste, zuerst bei den Holländern, dann bei den Bayern, zuletzt bei den Kaiserlichen, „nicht in der Absicht, selbst als Schauspieler auf dem Theater der Welt aufzutreten, sondern nur um Zuschauer zu werden von den verschiedenen Vorgängen und Situationen des menschlichen Lebens".** Ebenso machte er grosse Reisen, um die Natur in verschiedenen Gegenden und die Völker in ihren besonderen Gebräuchen und Sitten durch unmittelbare, eigene Anschauung kennen zu lernen.

Nach der Rückkehr von diesen Reisen hielt er sich mehrere Jahre zu Paris auf, bald in der gesellschaftlichen Welt und in Umgang mit zahlreichen Freunden, bald in der grössten Zurückgezogenheit, nur der Beschäftigung mit den Wissenschaften lebend. Im Jahre 1629 aber verliess er sein Vaterland gänzlich, um den vielen Besuchen und sonstigen Zerstreuungen, denen er daselbst ausgesetzt war, zu entgehen. Er begab sich nach Holland, um hier seinen bleibenden Aufenthalt zu nehmen, und ungestört und unbekannt, getreu

---

* Baillet: *La Vie de Mr. Des-Cartes. Livr.* I. *ch.* 8.
** Baillet, *l. c. ch.* 9.

seinen Wahlsprüchen: *Bene qui latuit, bene vixit,* und: *Illi mors gravis incubat, qui notus nimis omnibus ignotus moritur sibi,* der Philosophie zu leben und seine wissenschaftlichen Ideen zu verwirklichen, ein Zweck, den er denn auch hier ohne Hinderniss erreichte. Im Jahre 1637 veröffentlichte er seine erste Schrift unter dem Titel *Essais Philosophiques,* ohne seinen Namen. Sie enthielt einen *Discours de la Méthode* und ausserdem noch drei Abhandungen: über Dioptrik, Meteorologie und analytische Geometrie. Der *Discours* gab einen Einblick in die Entwicklungsgeschichte des Verfassers, die Regeln seiner Methode und allgemeinsten Grundsätze seiner Philosophie. Die *Essais* wurden in der Folge auch ins Lateinische übersetzt. Im Jahre 1641 erschienen die „Gedanken über Metaphysik“ (*Meditationes de prima philosophia*), deren Ursprung in eine viel frühere Zeit zurückgeht, deren Ausführung aber durch seine Reisen, seine mathematischen und physikalischen Studien unterbrochen worden war. Der Titel gab als Erläuterung den Zusatz, dass die Schrift über das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele handle, und dass sie die von mehreren Gelehrten dagegen vorgebrachten Einwürfe sowie die Widerlegungen durch den Verfasser enthalte*. Unter den Opponenten, mit welchen sich Descartes auseinandersetzt, ragen Hobbes, Gassendi und der Pariser Theolog Arnauld, einer der Führer des Jansenismus, besonders hervor. Die Meditationen mit ihrem Anhang wurden noch bei Lebzeiten Descartes' und unter seiner Mitwirkung ins Französische übersetzt. Im Jahre 1644 erschien die „Grundlegung der Philosophie“ (*Principia Philosophiae*), welche sein gesammtes System — Erkenntnisslehre und Metaphysik, Naturphilosophie und Geistesphilosophie — enthält; und, als eine Ergänzung der letzteren, im Jahre 1649 eine Abhandlung „über die Affecte“ (*Les passions de l'âme*). Ebenfalls noch bei Lebzeiten des Philosophen wurden die „Principien“

---

* *Renati Descartes meditationes de prima philosophia, ubi de Dei existentia et animae immortalitate. His adjectae sunt variae objectiones virorum doctorum in istas de Deo et anima demonstrationes cum responsionibus auctoris.* Paris 1641.

ins Französische, die Schrift über die Affecte ins Lateinische übersetzt.

Descartes zog sich durch seine Philosophie viele Widersacher und Feinde zu; unter anderen auch den gehässigen, streitsüchtigen Theologen Gisbert Voëtius, der seine Philosophie des Atheismus beschuldigte, durch seine Intriguen es so weit brachte, dass sie auf der Universität Utrecht verboten wurde, ihn aber auch dann noch schmähsüchtig verfolgte und in allerlei verdriessliche Händel verstrickte. Aber er erwarb sich auch durch sie viele Anhänger und Verehrer, und sogar die Freundschaft und Gunst der geistreichen und gelehrten Prinzessin Elisabeth, der ältesten Tochter Friedrich's V., Kurfürsten von der Pfalz, und der Königin von Schweden, Christine, die ihn, um sich von ihm in seine Philosophie vollkommen einweihen zu lassen, zu sich an den Hof einlud. Descartes nahm auch diese Einladung endlich an, wiewohl mit grossem Widerwillen*, und reiste 1649 von Holland, seiner geliebten „philosophischen Einsiedelei“, nach Stockholm ab, wo er aber schon im nächsten Jahre, am 11. Februar 1650, starb. Nach seinem Tode erschienen seine Briefe, in denen mathematische, physikalische, metaphysische und moralische Gegenstände besprochen werden, und seine Abhandlungen über den Menschen, die Bildung des Fötus, das Licht, nebst noch einigen anderen Arbeiten und Excerpten aus seinem handschriftlichen Nachlass. Seine Werke sind im Elzevir'schen Verlage zu Amsterdam in zahlreichen, mehr oder weniger vollständigen Collectivausgaben mit lateinischem Text erschienen. Die vollständigsten sind die Ausgaben von 1670 bis 83 und von 1692—1701. Die erste französische Gesammt-

* Der Grund dieser Abneigung war unter Anderem hauptsächlich das Vorgefühl oder die Ahnung eines ihm bevorstehenden Unglücks, das eben in der That kein anderes, als sein Tod war. Er schreibt selbst in einem Briefe an Pierre Chanut (*R. Cartesii Epistolae* P. I. E. 44) noch vom Jahr 1648: „Alle Reisen, welche ich seit zwanzig Jahren unternommen habe, sind so unglücklich ausgefallen, dass ich fürchte, es bleibt mir nichts anderes übrig, als in die Hände von Strassenräubern zu fallen oder Schiffbruch zu erleiden, um entweder mein Hab und Gut oder mein Leben zu verlieren.“

ausgabe erschien zu Paris 1724—29; Victor Cousin gab in den Jahren 1824—29 Descartes neuerdings heraus. Sein Leben beschrieb Baillet: *La vie de Mr. Descartes,* 1691; ein Auszug daraus 1693*.

Die meisten Anhänger und Freunde fand Descartes in Holland und Frankreich. Die namhaftesten derselben sind unter Anderen der Parlamentsadvocat Claude de Clerselier und der Mediciner Louis de la Forge, die gemeinsam den litterarischen Nachlass Descartes' herausgaben; ferner der für seine Zeit bedeutende Physiker Jacques Rohault, Clerseliers Schwiegersohn, und ebenso dessen Schwager Pierre de Chanut, von 1645 bis 1649 französischer Botschafter an Christinens Hof und deren Beziehungen mit Descartes vermittelnd; schliesslich der freisinnige katholische Theologe Antoine Legrand sowie der um die Aufklärung hochverdiente protestantische Theologe Balthasar Bekker zu Amsterdam, und vor allem der Philosoph Arnold Geulincx zu Leyden**.

Descartes' Philosophie.

55. Der Zweifel als Anfang der Philosophie.

Descartes beginnt die Philosophie mit dem Zweifel; aber nicht etwa mit dem Zweifel an der Wahrheit dieses oder jenes Gegenstandes, mit dem Zweifel, der gewisse Gegenstände angreift, die allgemeine Sphäre des Bezweifelten aber unerschüttert lässt, sondern mit einem totalen, allgemeinen, die Sphäre des Bezweifelten ganz umfassenden Zweifel: mit dem Zweifel an Allem, was nur immer nicht durch sich selbst gewiss ist und daher bezweifelt werden kann. Er beginnt

* Vergl. damit namentlich Bouillier, *Histoire de la Philos. Cartésienne,* Tome 1 H.

** Ausführlicheres über Descartes' Anhänger und Freunde enthält die vorhin angeführte *Histoire de la Philosophie Cartésienne,* von Fr. Bouillier. Descartes' Briefwechsel mit seinen Freunden neuerdings in sorgfältig revidirter Neuauflage herausgegeben von C. Adam und P. Tarde: *Oeuvres complètes etc.* Paris 1897 ff. [Jubelausgabe der französ. Akad. d. Wissensch.] H.

aber nicht mit dem Zweifel, um zu zweifeln, wie es die Weise der Skeptiker ist, sondern um zur Gewissheit zu kommen; mit dem Zweifel, als der nothwendigen Bedingung und Weise, die Erkenntniss fester und gewisser Principien zu erlangen. „Bereits vor einigen Jahren," so beginnt Descartes die erste seiner Meditationen über die erste Philosophie, „habe ich die Bemerkung gemacht, wie viele Täuschungen und Irrthümer ich schon von Jugend auf als Wahrheiten annahm, und wie ungewiss Alles sei, was ich später darauf baute, und daher die Nothwendigkeit erkannt, dass ich wenigstens einmal im Leben Alles von Grund aus verwerfen und von den ersten Grundlagen an von Neuem anfangen müsse, wenn ich je etwas Festes und Bleibendes in den Wissenschaften begründen wollte. Um mich daher von den vielen Vorurtheilen, die ich schon von Kindheit an, wo ich noch nicht den gehörigen Gebrauch von der Vernunft machen konnte, eingesogen habe, zu befreien, muss ich Alles in Zweifel ziehen, was nicht vollkommen gewiss ist. Das hauptsächlichste Vorurtheil ist aber das von der Existenz sinnlicher Dinge. Allein die Sinne täuschen bisweilen, und die Klugheit erfordert es, denen nicht viel Zutrauen zu schenken, die uns auch nur einmal getäuscht haben. Ferner fühle und nehme ich täglich aufs lebhafteste Unzähliges im Traume wahr, was doch nicht existirt, so dass ich daher keine zuverlässigen Kriterien habe, um das Träumen vom Wachen unterscheiden zu können. Ich muss daher die Existenz der sinnlichen Dinge bezweifeln; aber nicht bloss diese, sondern auch die einfachen und allgemeinsten Gegenstände, wie die körperliche Natur, die Ausdehnung u. s. w., ja selbst auch die mathematischen Wahrheiten, weil sich schon Viele in betreff ihrer täuschten und für gewiss hielten, was sich nachher als irrig erwies; vor Allem aber, weil in unserem Geiste schon von Alters her die Meinung eingewurzelt ist, dass ein Gott existirt, der Alles vermag, und uns erschuf. Denn wir wissen nicht, ob er uns nicht so erschaffen hat, dass wir uns immer selbst in dem, was wir für das Allerklarste und Gewisseste halten, täuschen." (*Medit.* I. und *Princ. Ph. P.* I. § 1—5.)

Die Art und Weise, wie Descartes seine Zweifel ausdrückt und vorstellt, ist sehr unphilosophisch, und seine Zweifelsgründe sind sicherlich höchst schwach. Der letzte Zweifelgrund gar laborirt an keiner geringen Schwäche und Inconsequenz. Wie kann Descartes jene alte Meinung von einem allmächtigen Gott zum Grund des Zweifelns machen? Jene Meinung, von der er ja gar nicht weiss, ob sie wahr ist? Er hätte ja auch diese Meinung als nur eine Meinung aus sich ausrotten sollen. Uebrigens ist wohl zu erwägen, dass sich hier Descartes nur noch vor, nicht schon in seiner Philosophie, nur am Anfange derselben befindet; dass diese Gründe mehr nur die subjective Weise ausdrücken, wie er zum Princip seiner Philosophie kam, insofern also gleichgiltig sind, und, wären sie noch viel schlechter, nicht die Nothwendigkeit des Zweifels aufheben. Denn der wahre, der wesentliche Grund des Zweifelns sind (wie sich zeigen wird) nicht die angeführten Gründe, sondern ist das Fundament seiner Philosophie selbst; das „Ich denke, also bin ich," ist die Nothwendigkeit, dass der Geist, den Descartes — freilich nur in seiner ersten, einfachsten, abstractesten Form — zu erkennen von dem Geiste der Weltgeschichte bestimmt war, sich selbst nur durch den Zweifel erfasst, und nur durch ihn erkannt werden kann. Daher auch Descartes nicht nur so gethan hat, als zweifle er, wie ihm einige Gegner vorwarfen, sondern wirklich gezweifelt hat, und nur von dem begriffen werden kann, der mit ihm zweifelt: aber freilich in einem anderen Sinn, als gewöhnlich der Zweifel Descartes' verstanden wird. Die ganze Argumentation der Gegner Descartes' gegen seine Zweifel, zu der allerdings er selbst wegen der Nachlässigkeit, Schiefheit, Ungeschicklichkeit und selbst Kindlichkeit seiner Ausdrücke, wegen der unphilosophischen, inconsequenten Form, in der er die meisten seiner Gedanken vorstellt, Veranlassung gab, fällt daher durch die Bemerkung zusammen, dass sie sich bei ihm nur an die Zweifel, aber nicht an das Zweifeln, was die Hauptsache ist, hielten; dass sie, was gleichfalls von der grössten Wichtigkeit ist, nicht die bestimmte Art, nicht den Zusammenhang seines Zweifelns mit dem be-

stimmten Ausgangspunkt und Resultat desselben berücksichtigten. In jedem Zweifel, der nicht ins Blaue hineingeht und ins Unbestimmte hineinfaselt, nicht zu seinem Ausgangspunkt die Willkür hat, ist schon negativ das Resultat enthalten, das durch ihn herauskommt. Der wahre Zweifel ist eine Nothwendigkeit; nicht bloss insofern, als er mich von den die Erkenntniss einer Sache verhindernden Meinungen oder Vorurtheilen befreit und so ein subjectives Mittel ist, zu ihrer Erkenntniss zu gelangen; sondern insofern, als er der Sache, die ich durch ihn erkenne, gemäss ist, in ihr selbst liegt, und daher das einzige, durch die Sache selbst gegebene und bestimmte Mittel ist, sie zu erkennen. Das wahre, philosophische Zweifeln ist daher allerdings nicht voraussetzungslos, sondern es ist ihm das Resultat vorausgesetzt, das aber für den Philosophen nicht vor ihm da ist, sondern erst aus und mit dem Zweifel für ihn entsteht; es ist ihm vorausgesetzt ferner der Geist und der allgemeine Standpunkt der mit diesem Zweifeln anhebenden Philosophie, auf den sich der Philosoph nicht willkürlich setzt, wie auf einen Stuhl, den er *ad libitum* verlassen und dann wieder besetzen kann, sondern auf den er von dem Geiste der Weltgeschichte und seiner Philosophie sich gesetzt findet, und der darum ein nothwendiger Standpunkt ist. So ist auch das Zweifeln Descartes' nichts Willkürliches, so dass er ebensogut mit ihm, als nicht mit ihm hätte anfangen können, es ist die mit Nothwendigkeit aus dem Princip seiner Philosophie selbst hervorgehende Methode, das einzige Mittel, es zu erkennen. Das Zweifeln Descartes' war aber nicht nur insofern eine nothwendige Handlung, als er nur vermittels desselben das Princip seiner Philosophie finden konnte, sondern auch insofern, als er eben nur dadurch, dass er den Anfang der Philosophie vom Zweifel, von der Verneinung macht, den Anfang und Grund zu einer neuen und freien, aus sich selbst anfangenden Philosophie legte und legen konnte*.

* Wie und wiefern der Philosophie Descartes', überhaupt einem philosophischen Gedanken, das Prädicat der Neuheit zukommt, darüber habe ich mich näher in den von Bayle und Leibniz handelnden Bänden

Dem sinnlichen Menschen, der das, was ihn afficirt, was er fühlt, für Wirklichkeit hält, weil es ihn afficirt, der sich zum Maasse dessen macht, was ist oder nicht ist, der die fühlbaren Beschaffenheiten der Dinge für ihre Existenz hält, und der daher glaubt, dass Descartes, wenn er ihre Existenz bezweifelt, leugnet, dass man die Dinge sieht, hart, weich fühlt und dergl., muss freilich der Zweifel Descartes' sehr lächerlich vorkommen. Aber, wie schon Malebranche treffend von Descartes bemerkte: *Descartes, qui vouloit établir sa Philosophie sur des fondemens inébranlables, n'a pas cru pouvoir supposer, qu'il y eût des corps, ni devoir le prouver par des preuves sensibles, quoiqu'elles paroissent très convaincantes au commun des hommes. Apparémment il savoit aussi bien que nous, qu'il n'y avoit qu'à ouvrir les yeux, pour voir des corps, que l'on pouvoit s'en approcher et les toucher, pour s'assurer, si nos yeux ne nous trompoient point dans leur rapport. Mais . . . il aimoit mieux se rendre ridicule aux petits esprits par des doutes, qui leur paroissent extravagantes, que d'assurer des choses, qu'il ne jugeoit pas certaines et incontestables.* (*Eclairc. sur le I. Livre de la Recherche de la Vérité.* S. 211.) Die sinnliche Existenz der Dinge, die innerhalb des Standpunktes der Sinnlichkeit dem Sinnlichen für unbezweifelbare Realität gilt, bezweifelt überhaupt kein Idealist; aber ob diese sinnliche, diese erscheinende Existenz eine wahre Wirklichkeit, eine Existenz ist, die dem Gedanken Stich und Stand hält, das ist eben die Frage. Da übrigens der Zweifel bei Descartes nur der Anfang seiner Philosophie ist, und bei ihm nur die Bedeutung der Unterscheidung und der Abstraction hat, wie sich zeigen wird, so ist hier nicht der Ort, den Sinn des Idealismus, namentlich des subjectiven, näher zu untersuchen und zu kritisiren.

---

dieser Geschichte erklärt. Die Art, wie Huet in seiner *Censura Philos. Cart. c.* VIII § 8 verfährt, um ihr dieses Prädicat abzusprechen, ist höchst kritik- und geistlos. In seinem Schreiben an den P. Dinet erklärt Descartes seine Philosophie für die allerälteste, weil sie von Principien ausgehe, welche allen bisherigen Philosophen gemein, dem menschlichen Geiste angeboren seien. Ebenso *Princ. Phil.* P. IV. § 200. (1847.)

56. Nähere Bestimmung und Erörterung des Zweifels.

„Es ist aber nicht hinreichend,“ fährt Descartes fort, „dass ich nur zweifle; ich muss vielmehr, um desto sicherer zur Gewissheit zu kommen, Alles, woran ich zweifle, für falsch und nichtig halten. Indem ich aber so alles irgendwie Bezweifelbare bezweifle, wegwerfe und als unreell setze, so kann ich zwar leicht mich überzeugen, dass kein Gott existirt, kein Himmel, kein Körper, dass ich selbst keinen Leib habe, aber nicht, dass ich, der ich solches denke, deswegen nicht bin: denn es ist ein Widerspruch, zu glauben, dass das, was denkt, in demselben Momente, wo es denkt, nicht existirt. Und es ist daher diese Erkenntniss: *Cogito ergo sum,* Ich denke, also bin ich, die allererste und gewisseste.“ (*Princ. Phil.* § 27.)

Die Existenz des Geistes ist also* das Princip der Philosophie. Er ist das Allergewisseste und Allerreellste**; denn wenn ich auch an Allem zweifle, ja setze und annehme, dass Nichts ist, den Geist, seine Existenz kann ich nicht bezweifeln. Im Gegentheil: indem Ich (als Geist natürlich, oder in wiefern ich Geist bin) Alles, was nur immer bezweifelbar ist, bezweifle, das heisst Alles, was nur immer von mir als Geist entfernbar und unterscheidbar, als Nicht-Ich, als Nicht-Geist bestimmbar ist, von mir unter- und ausscheide, also Alles, was gegen oder für mich ein Anderes, Gegenständliches ist, selbst alle geistigen, hauptsächlich aber die sinnlichen Objecte aus meinem Geiste tilge, ihre Realität oder Existenz aufhebe, bin ich gerade in diesem Zweifel meiner Existenz, meiner selbst gewiss, ist dieser Zweifel eben die Gewissheit meiner selbst, diese Verneinung alles Gegenständlichen, als eines von mir Unterschiedenen, gerade die Bejahung meiner selbst. Indem

* Das oberste Princip der Philosophie ist das Dasein unseres Geistes, weil es nichts giebt, dessen Existenz für uns gewisser wäre. (*Epist. P.* I, *Ep.* 118.)

** Gewissheit und Realität sind im Geiste Descartes' identische Begriffe. S. z. B. *Princ. Ph. P.* I, 11. u. *Medit.* II., wo er die körperlichen Dinge als zweifelhaft, unbekannt, nur fremd bezeichnet.

ich also zweifle, d. i. denke — denn Zweifeln ist Denken — bin ich; ich denke: ich bin — ist ununterscheidbar, ist Eins. Indem ich zweifle an der Existenz alles dessen, was ich nur immer von mir unterscheide, und in diesem Unterscheiden als ein Entgegengesetztes von mir erkenne, indem ich annehme, dass nichts ausser mir existirt, und daher die Realität des mir Entgegengesetzten aufhebe: so beziehe ich gerade dadurch mich auf mich selbst, so setze ich eben damit die Realität meiner selbst; das Verneinen der Realität des von mir Absonderbaren, des mir Entgegengesetzten ist meine Bejahung. Dieses Absondern, dieses Verneinen des Gegenständlichen, des mir Entgegengesetzten ist aber Zweifeln, und als Zweifeln Denken. Ich denke, Ich bin, ist also Eins, ist die erste Gewissheit, das Princip der Philosophie.

Das Zweifeln bei Descartes ist also kein Zweifeln im gewöhnlichen Sinne, sondern ein *Habere pro falsis,* ein *Fingere, Supponere non esse,* ein *Evertere, Rejicere, Negare,* d. i. in philosophischen Bestimmungen ausgedrückt, eine Abstraction, eine Negation oder Verneinung, und zwar aller Dinge, die von uns verschieden sind, also selbst auch der mathematischen Wahrheiten und aller sonstigen geistigen Objecte, weil sie, obwohl geistig, doch Objecte und insofern vom Geiste selbst unterschieden und als unterschieden von ihm ungewiss sind; besonders aber, denn diese sind am weitesten vom Geiste entfernt und unterschieden, folglich am meisten ungewiss, der sinnlichen Dinge (*Resp. ad II. Object.: De rebus omnibus praesertim corporeis dubitare*), was vorzüglich zu beachten ist, weil Descartes den Geist nur im Unterschied vom Sinnlichen, nur in der Verneinung desselben erfasst und bestimmt. Dass aber bei Descartes der Zweifel die Bedeutung der Negation und Abstraction, des sich Unterscheidens des Geistes von allem, vorzüglich aber sinnlich Gegenständlichen hat, liegt nicht bloss deutlich in dem ganzen Entwicklungsgang seiner Meditationen, in dem Resultat und Begriffe des Geistes, der und wie er ihm aus dem Zweifeln entsteht, sondern selbst für solche, die da glauben, dass nur

das in einem philosophischen Autor stehe, was sie mit den Henkeln ausdrücklicher Worte packen können, und nach Wort und Buchstabe, nicht nach Geist und Sinn seinen Inhalt bestimmen, klar genug ausgesprochen. So lässt er sich namentlich über das Zweifeln, die *dubitatio,* also vernehmen: „Dies ist der sicherste Weg um die Natur des Geistes und seinen Unterschied vom Körper zu erkennen. Denn indem wir bei der Prüfung unseres eigenen Wesens bei Allem, was von uns verschieden ist, die Voraussetzung machen, es könne auf Täuschung beruhen, wird evident, dass nichts Ausgedehntes u. dergl. m. zu unserer Natur gehöre, sondern nur das Denken"*. Denn ist die Voraussetzung, alles was nicht wir selbst sind, sei Täuschung, das Setzen, es sei nicht, und das Unterscheiden nicht Ein Act? Das Unterscheiden nicht die Annahme, es sei nicht und umgekehrt? Ist nicht das Unterschiedensein der Dinge, welche als blosse Täuschung angenommen werden, vom Geiste der Grund, dass sie so angenommen werden? und folglich das Unterscheiden und Unterschiedensein das Hauptmoment, die Sache auf die Alles ankommt? Das Unterschiedensein des Sinnlichen vom Geiste ist kein solches, wie wenn irgend zwei an Werth und Realität gleiche Dinge von einander unterschieden werden, die in diesem Unterschiede ruhig neben einander bestehen. Was der im Zweifel an Allem seine Existenz nicht bezweifelnkönnende Geist, der in diesem Zweifeln und Unterscheiden seiner selbst gewisse Geist, von sich unterscheidet, das setzt er als ein Nichtiges, Unreelles: denn was vom Gewissesten unterschieden ist, das ist doch wohl ungewiss, was vom Reellsten, unreell? Auf den etwaigen Einwurf, dass Descartes nichts Gewisses wissen könne, weil

* *Princip. Philos. Pars* I, 8. Den Inhalt dieser Stelle und die Wahrheit des Gedankens, dass unter dem Zweifeln bei Descartes nichts anderes als das Abstrahiren und Unterscheiden zu verstehen ist, erläutern und beweisen auch die Stellen, wo er sagt, nur deswegen sei es so schwer den Menschen, das Wesen des Geistes zu erkennen, und sich von der Wahrheit seiner Gedanken zu überzeugen, „weil sie nie den Geist vom Körper deutlich unterschieden (*Princip Philos.* I, 12), niemals den Geist von den Sinnen absondern und über die körperlichen Dinge erheben" (*Discours de la Méthode*).

er Alles bezweifelt habe, antwortet er selbst: „Wenn ich den Satz: Ich denke, also bin ich, für den allerersten und gewissesten ausgesprochen habe, so habe ich deswegen nicht behauptet, dass man vorher nicht wissen müsse, was Denken sei, was Existenz, was Gewissheit, desgleichen, dass es unmöglich sei, dass das, was denkt, nicht sei, aber weil diese Begriffe höchst einfach sind und für sich allein nichts Wirkliches bezeichnen, keine Bejahung ausdrücken, so habe ich sie für Nichts gerechnet.“ (*Princ. Phil.* I. § 10.) An einer anderen Stelle (Brief an Clerselier) sagt er: „Ich habe nur die Vorurtheile aufgegeben, aber nicht die Begriffe, welche ohne alle Bejahung dero Verneinung erkannt werden.“

57. Entwicklung des Satzes: Ich denke, also bin ich.

Ich denke, also bin ich: dies ist gewiss, dies ist unerschütterlich wahr. Aber was ist denn mein Denken, was dieses mein Sein in diesem: Ich denke, also bin ich*? Mein Denken ist auf keine sinnlichen oder geistigen Objecte gerichtet und durch die Richtung auf sie bestimmt; es hat keinen von mir unterschiedenen Gegenstand, er sei, welcher er wolle, zu seinem Objecte; mein Denken ist nicht ein Denken, vermittels dessen ich Gegenstände erkenne, das Denken der Erkenntniss. Denn von allen Objecten habe ich meinen Geist abgezogen, sie alle aufgegeben. Was ist also mein Denken, auf diesem Standpunkt wenigstens, wo ich jetzt stehe? Nichts als das Zweifeln, als das Annehmen es existire nichts, als eben dieses mich Unterscheiden und Abziehen vom Körper und allem Körperlichen, als das Verneinen seiner Realität**. Was ist aber mein Sein, indem

* Die Form des Monologs, in der Descartes seine Meditationen giebt, ist hier beibehalten, um desto besser im Gange derselben zu bleiben.

** Es möge hier auch noch die Stelle aus seiner *Dissertatio de Methodo p.* 28—29 Platz finden, in der er das Princip seiner Philosophie, obgleich auf keine von den übrigen Stellen wesentlich verschiedene Art, also ausspricht: „Ich wurde gewahr, dass ich eben darum, weil ich alles Uebrige in solcher Weise als Täuschung verwarf, durchaus nicht zweifeln konnte dabei selbst zu existiren. Und

ich sage, ich denke, also bin ich? Heisst dies wohl: also bewege ich mich, esse, trinke, kurz ich verrichte Functionen, aus denen man sonst im Leben beurtheilt und schliesst, ob Einer ist, oder nicht ist? Oder: ich bin überhaupt da in dieser sinnlichen Welt? ich finde mich im Zusammenhang der wahrnehmbaren Dinge, wornach man sonst bemisst, ob etwas ist oder nicht? Es ist kein Ort da, wo, keine Zeit in der ich wäre; es sind keine Gegenstände, kurz es ist keine sinnliche Welt da, mit welcher ich in Zusammenhang stünde, kein Leib, den ich bewege, oder mit dem ich esse oder trinke; denn von allen sinnlichen Dingen habe ich abstrahirt, sie von mir entfernt, sie als falsch und ungewiss verworfen. Wie kann also das Sein in dem Satze: „Ich denke, also bin ich“ die Bedeutung dessen haben, was ich als unreell setze, was ungewiss ist — das Sein, das mir das unbezweifelbar Gewisse ist? Kann mein Sein vom Denken unterschieden oder abgesondert sein? Wenn das Sein vom Denken unterschieden wäre, welches das von mir Unabsonderliche* und Unentreissbare, das einzig und ausschliesslich, das absolut mit mir Identische ist, so gehörte auch mein Sein in die Klasse des von mir Abzutrennenden, des zu Bezweifelnden; es wäre mir ungewiss, es, das doch das Gewisseste, das Unbezweifeltste ist**; es wäre von mir absonderlich. Aber wie könnte das Sein von mir absonderlich sein? Es wäre ja

bei der schärfsten Selbstprüfung ergab sich mir, dass ich zwar meinen Leib als nicht-seiend denken könne, ebenso auch die Welt und den Ort, an welchem ich mich befinde, dass es aber keinerlei Möglichkeit gebe, auch mich selbst als nicht-existirend zu denken, weil ja eben aus der Annahme, alles Uebrige sei Täuschung, wie aus jedem beliebigen anderen Gedanken, offenbar folgt, dass ich existire.“

* Das Denken ist eine Thatsache. Die einzige, die ich von mir nicht ablösen, nicht wegdenken kann. Also ist meine Existenz Gewissheit. In wiefern aber? Insofern und solange als ich denke; denn es wäre ja keineswegs unmöglich, dass ich in dem Augenblicke, in welchem alles Denken in mir aufhörte, selbst zu existiren aufhörte. *Medit.* II.

** Der Geist, abgesehen vom Leibe, ist ein wirklich existirendes Wesen. *Dissert. de meth.* Vergl. hierzu die im vorhergehenden Abschnitt mitgetheilten Stellen aus den Briefen.

dann ein sinnliches Sein, ein sinnlich Gegenständliches; aber alles Sinnliche habe ich schon als ein Ungewisses von mir entfernt. Dass ich denke, dies Denken kann ich nicht bezweifeln; das Zweifeln selbst ist Denken. Aber ebensowenig kann ich zweifeln, dass ich bin; denn indem ich denke, bin ich. Ein Unterschied zwischen meinem Denken und Sein ist undenkbar; mein Denken ist mein Sein, es ist ganz Eins mit ihm. Ich mag nun vom Sein anfangen und zum Denken übergehen, oder vom Denken anfangen und zum Sein übergehen, ich erkenne immer ihre Einheit. Ist denn das Sein etwas von mir Unterschiedenes, wie ein Körper, ein Object; kann ich es von mir wegnehmen, so dass ich noch übrig bleibe, wenn mein Sein weg ist, gleichwie ich alles Andere von mir wegnehmen kann, und doch ich noch übrig bleibe? Ist nicht eben gerade das Sein das von mir nicht Wegdenkbare, das, wovon ich nicht abstrahiren kann? Ist es nicht das mit mir unmittelbar Identische, das Unabsonderliche von mir? Es ist also eins mit dem Denken, denn nur das Denken ist mit mir eins: ich bin (als Geist natürlich) nicht, wenn ich nicht denke. Ebenso, wenn ich vom Denken anfange, erhalte ich dieselbe Gewissheit von seiner Einheit mit dem Sein. Ist etwa mein Denken nicht ein Bezweifeln der Realität der Dinge, der Objecte überhaupt, namentlich aber der körperlichen, d. i. ein Unterscheiden und Abstrahiren von ihnen, ein Ausscheiden dessen, was nicht mein ist, nicht mir gehört, ein Anderes, Unterschiedenes ist? Beziehe ich mich aber nicht gerade, indem ich mich so unterscheide und abziehe, auf mich selbst, versichere mich meiner selbst? Ist dieses Denken nicht gerade eben die Position, die Bejahung meiner selbst? also mein Sein? Erkenne ich mich nicht unmittelbar in diesem Denken als Denkendes? Erkenne ich nicht dadurch, was ich bin? Bin ich nicht in diesem mich Unterscheiden von allem von mir Absonderbaren und Unterschiedenen meiner bewusst? Ist aber nicht dieses Bewusstsein, dieses im Unterschiede von Anderem mich selbst bejahende Denken die gewisseste Gewissheit meiner selbst, das ununterscheidbar und unabsonderlich mit mir Eine,

und als dieses unabsonderlich mit mir Eine mein schlechthin Unbezweifelbares, mein absolut Unmittelbares, mein Wesen, mein Sein*?

Zur Erläuterung des Entwickelten ist noch Folgendes zu bemerken. 1. Descartes sagt ausdrücklich, dass er unter dem Denken nichts als das Bewusstsein verstehe (d. i. eben das im Zweifeln, im Unterscheiden sich selbst oder den Geist bejahende, nicht auf ein Object, sondern auf sich gerichtete und bezogene Denken): „Unter dem Worte Denken verstehe ich Alles, was in uns als bewussten Wesen vorgeht und soweit es Gegenstand unseres Bewusstseins wird". Es ist daher nach ihm der Verstand, der Wille, die Einbildung, ja selbst das Gefühl Eins mit dem Denken. Denn auch Verstand, Wille, Vorstellung, ja Gefühl, ist Bewusstsein; auch in ihnen bin ich meiner selbst gewiss, auch in ihnen bejaht; auch selbst im Fühlen bezweifle ich, so zu sagen, die Existenz der sinnlichen Objecte, d. i. unterscheide und abstrahire ich mich von den sinnlichen Dingen und nehme in diesem Unterscheiden mich als ein Reelles, mich selbst wahr; bin meiner selbst und meiner Realität im Unterschied von Anderem gewiss. Auch im Vorstellen, im Fühlen bin ich in derselben Unabsonderlichkeit von mir, in derselben Einheit mit mir, d. i. in derselben Selbstgewissheit, wie im Denken.

2. Der Satz: „Ich denke, also bin ich" ist kein Schluss, wie Einige bisher meinten; vielmehr kann gar nichts vor-

* Dass übrigens diesem Sein, das hier vom sinnlichen Sein unterschieden und mit dem Denken identificirt wird, kein anderes Sein zu Grunde liegt, als das sinnliche, dass der Mensch, wie ich später gezeigt, unbewusst die Wahrheit des sinnlichen Seins eingesteht, indem er sie bewusst verneint, dass alles sogenannte „geistige" oder „unsinnliche" Sein nur das mystificirte, versteckte sinnliche Sein ist, das gesteht auch indirect Descartes in der *Medit.* III. ein, wenn er sagt, dass er, obwohl er sich nur als denkendes Wesen betrachte, doch keiner Kraft sich bewusst sei, durch die er bewirken könne, dass er im nächsten Augenblicke eben der sein werde, der er jetzt ist. Denn was ist dieses Sein, welches dem denkenden Wesen hier auf dem Standpunkt der Abstraction von der Sinnlichkeit zugeschrieben wird, anders als sinnliches, zeitliches Sein? (1847.)

gestellt werden, was mehr dem Sinn desselben und den Gedanken, ja sogar den ausdrücklichen Worten Descartes' zuwider wäre, als die Meinung, dass es ein Schluss sei. Er sagt nämlich ausdrücklich: „Denn wenn wir uns als denkende Wesen erfassen, so ist das ein Begriff, der aus keinem Schlussverfahren gewonnen wird, sowenig wie der Satz: Ich denke, also bin ich, das Sein in syllogistischer Weise aus dem Denken ableitet. Hier wird nur eine schlechthin gegebene Thatsache durch einen intuitiven Act anerkannt. Dies erhellt daraus, dass derjenige, welcher sie syllogistisch ableiten wollte, im Besitze des Vordersatzes sein müsste: Alles was denkt, ist oder existirt. Zu diesem Vordersatze aber gelangt Jeder nur durch die eigene Erfahrung, er könne nicht denken, ohne zu existiren"*. Auch Spinoza in seiner Darstellung der Philosophie Descartes' bemerkt ausdrücklich, dass es kein Schluss sei. (*Princip. Phil. Cart.* P. I. S. 4.) Gemäss seiner schon gerügten Inconsequenz, die man ihm aber als einen Anfänger der Philosophie wohl nicht verargen wird, sowie seiner Unbeholfenheit in der Darstellung und im Ausdrücken seiner Gedanken braucht allerdings Descartes auch hier ungeschickte, leicht irreführende Ausdrücke; z. B. wenn er sagt: aus meinen Zweifeln folgte, dass ich und mir ähnliche Wesen existiren. (*Medit.* III.) Ein ebenso ungeschickter Ausdruck, indem er seinem eigenen wahren Gedanken widerspricht oder ihn doch entstellt, ist es, wenn er zu der Behauptung, dass wir, wenn wir Alles bezweifeln, und annehmen, dass nichts existire, doch deswegen nicht zweifeln können, dass wir, die wir solches denken, existiren, die Bemerkung hinzusetzt: denn es ist eine widerspruchsvolle Annahme, dass das was denkt zur Zeit seines Denkens nicht existire. (*Princ. Phil.* P. I. 7.) Die Inconsequenz dieser Stelle, die darin liegt, dass er die Zeitvorstellung mit hinein mischt, die ganz unwesentlich ist, braucht einem denkenden Leser wohl nicht erst gezeigt zu werden.

3. Ganz verkehrt, dem Gedanken zuwider, nur aus dem Standpunkt der gemeinsten Sinnlichkeit geschöpft, ist der Ein-

---

* *Resp. ad.* II. *Obj.* Dazu *Renati de Cart. Epist. ad C. L. R.* (Clerselier) *ep.* p. 143 und *Epistolar. Pars* III. ep. 114. (Vgl. S. 223.)

wurf Gassendis, dass Descartes, um zu beweisen, dass er sei, keinen solchen Spektakel und Aufwand zu machen gebraucht habe; er hätte dies aus jeder anderen Handlung ebensogut beweisen können, da Alles, was handelt, nothwendig auch sei. Wenn Descartes freilich, wie sich Gassendi vorstellt, weiter nichts zu beweisen gehabt hätte, als seine Existenz, die Existenz dieses einzelnen, empirischen Subjectes, nicht aber die Existenz des Geistes; keine andere Existenz, als eine sinnliche, empirische, die Existenz der Erscheinung, aber nicht eine reelle, unbezweifelbar gewisse, die nur eine solche sein kann, welche mit dem selbst unbezweifelbar Gewissen, dem vom Geiste Unabsonderlichen, dem ihm Eigensten, dem Denken eins ist: so hätte Gassendi recht. Er und alle, welche denselben oder ähnliche Einwürfe Descartes machten oder noch machen, hätten jedoch bedenken sollen, dass schon innerhalb des Standpunkts der Sinnlichkeit ein grosser Unterschied zwischen Sein und Sein ist, dass man nicht gleichgiltig und beliebig aus jeder Handlung, aus der einen ebensogut wie aus der anderen, das Sein beweisen kann; dass ein Sein mit wohlbehaglich angefülltem Magen ein viel reelleres Sein ist, als ein Sein mit leerem Magen; dass in dem Genuss der Speisen der Mensch wohl mehr sich fühlt, ein reelleres Dasein hat, als in der Excretion derselben, und dass, wenn ein Unterschied ist zwischen dem Schluss aus der Handlung des Hungerns, des Erbrechens und dergleichen, und dem Schlusse aus dem Genusse der Speisen, des Wohlbehagens auf das Sein, wohl auch ein Unterschied sein müsse zwischen dem Schluss aus dem Denken und dem Schluss aus der Handlung der Excretion oder sonst einer anderen Handlung auf das Sein, und dass also noch weiter hinauf von dem Standpunkt des Geistes überhaupt aus, namentlich aber des Geistes, wie ihn Descartes bestimmt, alles Sinnliche, alle sinnlichen Handlungen als ungewiss, unreell erscheinen. Descartes antwortet Gassendi auf seinen Einwurf also: „Wenn du behauptest, dass ich mein Sein aus jeder anderen Handlung hätte beweisen können, so irrst du dich gewaltig; denn keiner Handlung von mir, das Denken allein ausgenommen, bin ich vollkommen gewiss,

nämlich mit jener metaphysischen Gewissheit, von der hier allein die Rede ist. Und ich kann nicht schliessen z. B.: ich gehe, also bin ich, ausser insofern, als das Bewusstsein des Gehens Denken ist, von welchem allein dieser Schluss giltig gewiss ist, aber nicht von der körperlichen Bewegung, welche bisweilen im Schlaf nicht stattfindet, während ich mir doch einbilde zu gehen: so dass ich wohl daraus, dass ich zu gehen glaube, auf die Existenz des Geistes, der dieses glaubt, aber nicht auf die des Körpers, der geht, schliessen kann." (*Responsio* V. 1. 11. u. *Medit.* II.) Für den vom Sinnlichen abstrahirenden und sich von ihm unterscheidenden, nur in diesem Unterschiede sich erkennenden und bejahenden, diesen Unterschied als seine positive Bestimmung erfassenden Geist, für den Geist, wie Descartes ihn bestimmt, ist nur das gewiss, was eins ist mit dem Bewusstsein des Geistes selbst, mit der Gewissheit, die er von sich selbst hat, oder was er ohne Vermittelung in der Einheit mit sich selbst schaut und erkennt, was ihm das Nächste ist, in dem er nicht die Vorstellung eines Anderen hat, in dem er sich nicht entäussern und von sich entfernen muss; alles ihm Entfernte, von ihm Unterschiedene, vor allem also das Sinnliche, sinnliche Handlung, sinnliche Existenz, ist für ihn ein Ungewisses und Unreelles. Denn das Sein des Geistes, seine Bejahung, seine positive Bestimmung, seine Selbstgewissheit ist eben dieser Unterschied vom Sinnlichen; und eben deshalb das Sinnliche und alle sinnliche Existenz, als unterschieden von dem Selbstgewissen, von dem unmittelbar und absolut Unbezweifelbaren, d. i. dem schlechthin Affirmativen, dem Geiste, ein Bezweifelbares, Ungewisses, Unreelles. Die Nichtigkeit des Einwurfs Gassendi's zeigt sich auch darin, dass das Denken nach Descartes nicht irgend eine besondere Handlung unter und neben anderen Handlungen ist, dass es nach ihm nicht die Bedeutung einer particulären Kraft hat, nicht Etwas vom Geiste ist, sondern der ganze Geist selbst, das Wesen des Geistes, und dass man nur, wie Descartes ganz richtig thut, mit einer Handlung, die das schlechthin Positive, das Wesen ist, das Sein identisch erkennen kann, aber nicht gleichgiltig und

beliebig mit irgend einer particulären Handlung. Wenn es anders noch eines Beweises bedürfte, so würde auch hieraus sich beweisen lassen, dass der Satz: „Ich denke, also bin ich“ kein Schluss ist; denn zu einem Schluss gehört ein *Terminus Medius*, ein Drittes, Mittleres, in dem die zu Verknüpfenden verbunden sind — so zu dem Schluss von einer besonderen Handlung auf das Sein das Wesen: es muss erst erwiesen sein, ob diese Handlung eine nur specielle oder eine allgemeine, wesentliche ist. Zwischen dem Wesen aber und dem Sein liegt kein Drittes; sie sind durch sich selbst, d. i. unmittelbar, eins.

58. Allgemeine und nähere Bestimmung des Geistes.

„Daraus, dass ich bin, obgleich ich an Allem zweifle, und von Allem abstrahire,“ sagt Descartes weiter, „erkenne ich nun zugleich, dass ich nichts weiter als ein denkendes Wesen bin. Denn nur das Denken allein ist unabsonderlich von mir, und wenn ich gleich von Allem annehme, dass es nicht ist, von Allem abstrahire, so bin ich doch, indem und inwiefern ich denke; das Denken ist also meine Substanz, ich bin ein denkendes Wesen. Aber was ist dieses? Ein zweifelndes, einsehendes, bejahendes, verneinendes, nicht wollendes, auch vorstellendes und empfindendes Wesen. Denn bin Ich es nicht selbst, der ich an Allem zweifle, etwas aber doch einsehe, der ich dieses Eine als wahr behaupte, das Uebrige verneine; wünsche, mehreres zu wissen, nicht getäuscht werden will, vieles auch wider meinen Willen vorstelle, und viele Sinnesvorstellungen empfange? Was davon könnte von meinem Denken unterschieden, was von mir selbst abgesondert genannt werden? Denn was könnte klarer und gewisser sein, als dass ich es selbst bin, der zweifelt, der einsieht, der will? Aber eben ich bin auch derselbe, der vorstellt; denn wenn auch kein vorgestellter Gegenstand existirte, so hat doch diese meine Kraft des Vorstellens positive Existenz und gehört zu meinem Denken, und ebenso bin auch ich es, der fühlt.“ (*Medit.* II.)

„Dessen bin ich also gewiss, dass ich ein denkendes Wesen bin. Was wird aber dazu erfordert, dass ich einer

Sache gewiss bin? Was giebt mir diese Gewissheit? Nichts anderes als die Erkenntniss, dass dieser erste Satz nichts weiter enthält, als einen klaren und deutlichen Begriff von dem, was ich behaupte. Aber dieser Begriff würde nicht hinreichen, mir die Gewissheit von der Wahrheit dieses Satzes zu geben, wenn es möglich wäre, dass je etwas, was ich so klar und deutlich einsehe, falsch wäre, und ich kann daher wohl zum Behuf meiner Erkenntniss als allgemeine Regel aufstellen, dass Alles wahr ist, was ich klar und deutlich einsehe." (*Medit.* III.)

„Da ich in und durch die Abstraction von allem Sinnlichen und Körperlichen, durch die Verneinung ihrer Existenz mein Wesen gefunden, erkannt habe, dass ich allein nur vom Denken nicht abstrahiren kann, es folglich mein Wesen ist: so erkenne ich daraus, dass die Erkenntniss meiner selbst als Geistes oder denkenden Wesens, d. i. eben die Erkenntniss des Geistes, durchaus nicht abhängen kann von der Erkenntniss der sinnlichen Dinge, von denen ich ja noch gar nicht weiss, dass sie sind, und dass nichts von alledem, was ich vermittels der Imagination, d. i. die sinnlichen Vorstellungen fassen kann, nichts von allen sinnlich vorstellbaren Dingen, zum Begriffe des Geistes oder meiner selbst gehöre. (*Medit.* II.) Der Geist kann daher für sich allein vollständig und deutlich erkannt werden, ohne irgend eine von den Formen oder Attributen, die zum Körper gehören; sein Begriff enthält nichts von dem, was zum Begriff des Körpers gehört. (*Resp.* IV. *p.* 123. *Resp.* V. *p.* 59.) Der Geist ist daher auch in Wirklichkeit unterschieden vom Körper; denn ich kann ihn klar und deutlich ohne diesen begreifen. Und daraus, dass ich weiss, dass ich bin, und erkenne, dass nichts weiter zu meiner Natur oder meinem Wesen gehört, als dass ich ein denkendes Wesen bin, schliesse ich mit Recht, mein Wesen bestehe darin allein, dass ich ein denkendes Wesen bin. Denn wenn ich gleich, wie sich später zeigen wird, einen mir eng verbundenen Körper habe, so bin ich doch gewiss, dass ich wahrhaft vom Körper unterschieden bin, und ohne ihn existiren kann, weil

ich von der einen Seite einen klaren und deutlichen Begriff von mir selbst als einem denkenden, nicht ausgedehnten Wesen habe, und auf der anderen Seite einen deutlichen Begriff vom Körper, inwiefern er ein ausgedehntes, kein denkendes Wesen ist. (*Med.* VI.) Unser Geist hat daher weder Farbe, noch Geruch, noch Geschmack, noch sonst etwas, was zum Körper gehört; es ist darum unmöglich, ihn durch eine sinnliche Vorstellung zu fassen, oder sich ein Bild von ihm zu machen, denn die Seele oder der Geist erfasst sich nur durch die reine Intelligenz. (*Epist.* P. III. 113. P. I. 30.) Gleichwohl ist aber der Geist nicht unbegreiflich; im Gegentheil, wie wir Alles durch ihn begreifen, so ist er auch begreiflicher als alle Dinge. Ja, der Geist wird eher und gewisser erkannt, als irgend ein körperliches Ding; denn ihn haben wir bereits erfasst; die Existenz von etwas Anderem aber bezweifeln wir noch. Er ist das Gewisseste, das Klarste von der Welt, das Allerbekannteste. Dies zeigt sich aber darin: Je mehr Attribute wir von einer Substanz erkennen, desto vollkommener sehen wir ihre Natur ein, und wie wir z. B. am Wachse verschiedene Attribute unterscheiden können, die Härte, die Weisse u. s. w.; so können wir ebenso viele im Geist unterscheiden: erstlich die Eigenschaft oder Kraft, die Weisse zu erkennen, dann die, die Härte zu erkennen u. s. w. Hieraus folgt aber, dass von keinem Dinge so viele Attribute erkannt werden können, als von unserem Geiste; denn so viele wir auch nur immer an irgend einer anderen Sache erkennen, so viele können auch im Geiste gezählt werden, weil er sie erkennt, und seine Natur ist daher die allerbekannteste. Denn auch das Gefühl, auch das Sehen, sind Bestimmungen, Attribute des Geistes. Hier ist nicht die Rede von den Empfindungen, die vermittels der Organe in uns vorgehen (d. i. von den Empfindungen, wiefern sie auf sinnliche Objecte gerichtet, Bestimmungen an diesen ausdrücken, Sinnliches im Unterschiede von mir affirmiren), sondern von dem Bewusstsein der Empfindung (d. i. von dem Gefühl, inwiefern es Eins mit dem Denken ist, Eins mit meiner Selbstgewissheit; Eins

mit meiner Beziehung auf mich selbst. *Respons.* V. *p.* 62. u. *Princ. Ph.* I. 8.) Aus der Abstraction des Geistes vom Sinnlichen ergiebt sich ferner auch noch, dass es von rein geistigen Objecten keine eigentliche Erinnerung giebt, denn sie werden das erste Mal, wo sie vorkommen, ebensogut gedacht wie das zweite Mal; und dass das denkende Wesen zur Ausübung seiner (der denkenden) Thätigkeit keines anderen Objectes bedarf, wenn es gleich dieselbe auch auf materielle Dinge, wenn es sie prüft, ausdehnen kann." (*Epist.* II. 16. *Ad. C. L. R. Ep. p.* 144.)

59. Der wahre Sinn und Gehalt der Geistesphilosophie Descartes'.

Was ist nun aber dieser Geist bei Descartes, der, um seiner Existenz und Realität gewiss zu sein, nur zu denken braucht, der ist, indem und inwiefern er denkt, dessen Wesen einzig und allein das Denken ist? Existirt denn wirklich ein solcher, vom Körper und allem Sinnlichen sich absondern könnender und abgesonderter, ein solcher abstracter Geist? Ist dieser Geist nicht etwa bloss eine subjective Abstraction, die Descartes nur macht, sondern auch eine objectiv-reale Abstraction? Der Geist, den Descartes und wie er ihn erfasste, hat seinen entsprechenden, ihn am bestimmtesten bezeichnenden Ausdruck wie seine Wirklichkeit in dem, was Ich oder Selbst heisst. Der Geist, der und inwiefern er von allem Körperlichen sich absondert, es als Fremdes (*rem alienam*), nicht zu ihm Gehöriges, nicht mit ihm Identisches, von sich ausschliesst, in dieser Absonderung und Unterscheidung seine positive Bestimmung hat, der nur ist, inwiefern und indem er denkt, d. i. dessen Wesen nur das Denken ist und zwar in der Bedeutung, die es bei Descartes hat, in der Bedeutung nichts weiter zu sein, als das Bewusstsein, die Selbstgewissheit, als die vom Körper sich unterscheidende Beziehung auf sich selbst: ist nichts anderes, als das Ich oder Selbst, oder der Geist, inwiefern er Ich oder Selbst ist, und jeder Mensch, zumal aber der Gebildete, erfasst sich unbewusst in dieser Absonderung und Unterschiedung vom

Körperlichen und Sinnlichen, und ist darin Geist, näher Selbst, Ich, er mag nun religiös, practisch oder philosophisch diesen Unterschied machen. So gewiss daher das Selbst existirt, so gewiss hat der Geist bei Descartes Existenz. In der Wirklichkeit ist freilich das Selbst immer ein bestimmtes, verschiedenes, in mannigfachen Zusammenhängen: aber die Aufgabe des Philosophen ist eben, eine Sache für sich selbst herauszuheben: denn nur so kommt ihre wahre Wirklichkeit, ihr wahres Wesen zum Vorschein. — Descartes sagt selbst: „Und dies ist auch der eigentliche Grund, weshalb solche, die in ihrem Philosophiren nicht den richtigen Gang eingehalten haben, zu einer anderen Auffassung gelangt sind (anders nämlich als Descartes, wenn er behauptet, der Geist sei gewisser und bekannter als der Körper). Sie machen keinen genügend scharfen Unterschied zwischen Geist und Körper. Und obgleich auch sie die Existenz ihres Ich für gewisser halten als die aller anderen Dinge, haben sie doch nicht bemerkt, dass im Zusammenhang dieser Beweisführung unter ihrem Ich nur ihr Geist verstanden werden dürfe.“ (*Princ. Philos. P.* I. 12.)

Der Satz: Ich denke, ich zweifle, also bin ich, drückt im wahren Sinne des Descartes nichts anderes aus, als das Wesen des Geistes, den ganzen Geist selbst, oder den Begriff und die Definition des Geistes. Zufolge des Uebelstandes aber, dass er von richtigen philosophischen Gedanken zu populären Vorstellungen herabfällt und seine Gedanken nicht streng zusammenhält, trennt Descartes den Zweifel, als nur ein vorübergehendes Mittel zur Erkenntniss zu kommen, in der Darstellung von der positiven Bestimmung des Geistes ab, oder zeigt wenigstens nicht, wie das Denken, in welches er später, nachdem er den Standpunkt des Zweifelns aufgegeben hat, und sich mit den positiven Erkenntnissbestimmungen des Geistes und anderer Objecte beschäftigt, das Wesen des Geistes setzt, sich zu dem Denken verhält, mit dem er anfängt, und dass es nicht von dem Zweifeln unterschieden ist. Der Zweifel erscheint daher insofern nur als ein zum Behufe der Erkenntniss vom Subjecte angenommener

Standpunkt, als etwas dem aus ihm gefolgerten Princip Aeusserliches, das auf die weitere Bestimmung und Erkenntniss des Geistes keinen Einfluss hat. Allein, um das früher schon hierüber Erwähnte nicht noch einmal weitläufig erwähnen zu müsssen: wenn man den zerstreuten Descartes streng und ordentlich zusammenfasst, Alles genau erwägend, so findet man, dass der Zweifel die objective, ihm immanente Genesis des Geistes ist, dass man, um auf den wahren Begriff des Geistes im Sinne Descartes' zu kommen, sich an den Anfang halten, den Weg des Zweifelns zu Hilfe nehmen, und von der positiven Bestimmung des Geistes nicht abtrennen muss, und dass in dem Satze: „Ich denke, also bin ich" das Wesen und der Begriff des Geistes selbst enthalten ist. Descartes unterscheidet den Geist vom Körper und sagt, er ist ein dem ganzen Wesen nach von ihm Unterschiedenes. Aber was ist dieser Unterschied? Das Denken, als in welchem allein das Wesen des Geistes besteht. Was ist aber das Denken, namentlich gerade da, wo Decartes den Unterschied des Geistes findet und bestimmt, wo er das „Ich denke also bin ich" als Princip seiner Philosophie ausspricht, welches er an einer anderen schon angeführten Stelle so ausdrückt: „Das oberste Princip der Philosopie ist das Dasein unseres Geistes" — was ist dies Denken anders, als Zweifeln? Was aber das Zweifeln anders, als ein Absondern, ein Unterscheiden, ein Abstrahiren vom Körper und Sinnlichem? „Unter Denken verstehe ich nichts anderes, als das Bewusstsein," sagt Descartes. Ist das Bewusstsein aber wohl im Sinne Descartes' etwas anderes, als Selbstgewissheit? Die Selbstgewissheit aber etwas anderes, als die Selbstunterscheidung vom Körper, vom Sinnlichen überhaupt? Die Unterscheidung aber des in dieser Unterscheidung seiner selbst, als des absolut und unmittelbar Reellen, gewissen Geistes nicht ein Zweifel an der Existenz, der Realität des Sinnlichen, oder eine Verneinung desselben*?

* Dass diese Auffassung Descartes' die richtige, historisch begründete ist, dass in seinem Geiste, wie es früher hiess, Gewissheit und Realität, d. i. Wahrheit, Wesenhaftigkeit identisch sind, dass das Urtheil: „Ich bin Geist", Lob, Bejahung, das Urtheil: „Du bist Körper",

Ist daher das Zweifeln nicht eins mit dem Bewusstsein? Der Geist ist also unterschieden vom Körper, und dieser Unterschied besteht im Denken; das Denken ist aber eins mit dem Zweifeln, das Zweifeln mit dem Unterscheiden: er ist also durch das Sichselbstunterscheiden vom Körper unterschieden; er ist dadurch Geist, dass er denkt, also dadurch unterschieden von dem Körper, dass er sich von ihm unterscheidet. Der Zweifel (natürlich in der Bedeutung, die er hier hat) ist das Wesen des Geistes, der Geist wesentlich ein Zweifler an der Realität der sinnlichen Dinge. Oder positiv ausgedrückt: das Wesen des Geistes ist das Bewusstsein, der Geist nichts als Bewusstsein, als das Ich denke, Ich bin, d. h. die unmittelbare Einheit meines Denkens und meines Seins; mein Wesen daher das Denken, das zugleich Unmittelbarkeit, meine Selbstgewissheit ist. Der Geist aber, auf den die angegebenen Bestimmungen passen, ist, streng genommen und bezeichnet, nichts anderes, als das Ich oder Selbst. Die positive Erkenntniss daher, die Descartes gegeben, der positive Fortschritt, den mit ihm im Begriffe oder in der Lehre vom Geiste die Philosophie und mit ihr

---

Tadel, Verneinung, Herabsetzung, ausdrückt: dies geht deutlich daraus hervor, dass Descartes nicht von den Körpern, d. h. den sinnlichen Dingen, sondern von sich aus auf Gott schliesst, Gott ableitet; dass das erste und höchste, wahrste und wesenhafteste Wesen ihm kein den körperlichen Wesen verwandtes. — „In Gott ist nichts dem Aehnliches, was in den äusseren, d. h. körperlichen Dingen enthalten ist". *Resp.* III. „Die Natur der Körperlichkeit als solcher enthält vielfache Unvollkommenheiten," *Resp.* II — sondern ein geistiges, denkendes Wesen, dass das höchste Wesen, Gott, nichts anderes ist, als das durch die Phantasie aufs Höchste gesteigerte, ins Schrankenlose erweiterte und ausgedehnte Denkwesen des Menschen. „Durch Steigerung des Geistigen ins Unendliche wird die Idee des göttlichen Verstandes und ebenso der übrigen Attribute derselben gebildet." (Ebend.) Der Beweis von der Existenz Gottes ist daher seinem wahren Sinn nach gar nichts anderes als der Beweis, dass das sich gewisse und bewusste, das denkende Wesen, das wahre, göttliche Wesen ist. Bin ich der Wahrheit meines Wesens gewiss, so bin ich natürlich auch der Wahrheit meiner Vorstellungen und Gedanken gewiss. (1847.)

der menschliche Geist that, besteht darin, dass er (und alle Erkenntniss einer Sache beginnt mit dem Unterscheiden) aufs Schärfste und Bestimmteste den Geist vom Sinnlichen und Körperlichen unterschied; dass er nicht bloss bei dem unbestimmten Ausdruck und Gedanken: der Geist ist unterschieden von dem Körper, nicht bei den negativen, nichts bestimmenden, keine Erkenntniss gewährenden Bestimmungen der Immaterialität, Unkörperlichkeit und Untheilbarkeit stehen blieb, sondern diesen Unterschied, diese Immaterialität und Einfachheit positiv bestimmte als das lebendige sich Unterscheiden des Geistes, d. i. sie in die Thätigkeit des Denkens, des Bewusstseins setzte*, und den wirklichen, lebendigen, den selbstgewissen und bewussten Geist, oder den Geist als Selbst, zum Princip der Philosophie machte.

Es erhellt hieraus, dass Gassendi und Arnauld den Descartes gänzlich missverstanden, wenn sie ihm vorwarfen, er habe nicht bewiesen, dass das Denken nichts Körperliches sei, und er hätte doch vor Allem eben dieses, denn dies sei eben die Hauptfrage, beweisen sollen. Die Hauptsache bei Descartes, auf die Alles ankommt, wenn man ihn begreifen will, ist eben die, dass er von dem hohlen Gespenst, dem leeren, nichtssagenden Prädicat der Immaterialität oder Unkörperlichkeit den Begriff des Geistes befreite, und ihn in lebendigen, geistvollen Bestimmungen erfasste, wenn auch diese Bestimmungen von ihm nicht consequent durchgeführt wurden. Denn der Sinn des „Ich denke, also bin ich“ ist eben kein anderer als der: Ich unterscheide mich vom Körper, von dem Materiellen, und deswegen und darin bin ich unterschieden; mein mich Unterscheiden ist mein Unterschied. Der Unterschied des Geistes von der Materie, seine Immaterialität, damit Er selbst, sein Sein, besteht darin, dass er sich unterscheidet vom Körper, ihn als ein Anderes von sich aus-

* Richtig sagt daher der geistvolle und gelehrte Cartesianer Joh. Clauberg in seiner *Defensio Cart.* (*Amstel.* 1652. P. I. *c.* 34. *coroll.* 56): der positive Begriff, *positivus conceptus*, der immateriellen oder unkörperlichen Wesen ist der, dass sie denkende, verständige, wollende Wesen sind.

scheidet, d. i. dass er denkt; denn dieses Verneinen des Körpers, dieses Ausscheiden ist natürlich kein sinnliches, sondern ein geistiges, ist Denken. Wäre ich nicht unterschieden, so könnte ich mich nicht unterscheiden. Der Beweis, dass ich unterschieden bin, ist, dass ich mich unterscheide. Dieses mein Unterscheiden ist mein Bewusstsein, die Gewissheit meiner selbst, mein Ich, und als diese unmittelbare Bejahung meiner selbst die unbedingte Verneinung alles Körperlichen und Materiellen, die unumschränkte Gewissheit, dass ich Ich selbst bin, kein Anderes, kein Körper. Der Geist ist nicht immateriell und denkt, als wäre die Immaterialität für sich ein Prädicat, oder das allgemeine Prädicat; und ebensowenig denkt er, weil er immateriell ist; sondern er ist immateriell, weil und insofern er denkt*. Seine Immaterialität, sein nicht Körper Sein ist einzig und allein sein Denken, sein Bewusstsein, und darum die Frage, ob er auch noch körperlich ist oder nicht, unstatthaft, die Forderung eines Beweises ein ungeziemender Missverstand. —

Der Mangel der Philosophie Descartes' ihrem Inhalt nach besteht aber darin, dass er das Selbst zum ganzen Geiste machte, dass er den Geist nur in der Beziehung auf sich selbst (in der Subjectivität) und diese Beziehung als sein ganzes Wesen, dass er den Unterschied vom Körper lediglich als seine positive Bestimmung erfasste, — denn bestimmt er gleich diesen Unterschied positiv als Denken, als Bewusstsein, so ist doch selbst wieder dieses Denken nur Beziehung auf sich, Unterscheidung und Abstraction vom Körper (Negativität), — und dass er daher bei dem Gegensatze zwischen Geist und Körper stehen bleibt. Aus diesem Mangel gehen die weiteren

* So sagt auch der Cartesianer L. de la Forge in seinem *Tractatus de Mente humana* (Bremen 1673) *c.* 13. § 4 trefflich: „Ist es nicht auch Descartes' Meinung, dass der Geist nicht ausgedehnt ist? Ja wohl! aber er sagt nicht mit der Schule (der scholastischen Philosophie), dass dies den Geist ausmacht, dass er nur deswegen Geist ist, weil er nicht ausgedehnt ist; er sagt im Gegentheil, dass er deswegen, weil er Geist, d. i. denkendes Wesen ist, nicht ausgedehnt ist."

Mängel seiner Philosophie, namentlich seiner Naturphilosophie und seiner Ansicht von der Verbindung des Geistes mit dem Leibe hervor. Der Form nach besteht aber, abgesehen von der allgemeinen Ungenauigkeit und Inconsequenz, die sich Descartes zu Schulden kommen lässt, der Mangel seiner Philosophie des Geistes, die, obwohl dem Umfang nach der geringste, ihrem Inhalt nach aber der wichtigste und bedeutungsvollste Theil seiner Philosophie ist, darin, dass er die bei ihm zu Grunde liegende Idee vom Geiste, die gerade die wesentliche ist, nicht zu klarem Bewusstsein gebracht und methodisch entwickelt hat. Er hat den lebendigen Geist wieder in ein abgezogenes, leeres Wesen verwandelt, den Begriff des unmittelbar im Denken, das heisst, dadurch und darin, dass er seiner bewusst ist, seiner Immaterialität, seiner Freiheit vom Körperlichen, seiner Realität, seiner selbst als Geist gewissen Geistes in die geistlose Form der Einfachheit und Untheilbarkeit übersetzt, und, nachdem er den Geist in ein metaphysisches Wesen verwandelt hat, ihm das Denken, das Bewusstsein, ebenso als ein Attribut zugeschrieben, wie die Ausdehnung dem ausgedehnten Wesen. Und damit ist er in einen Dualismus verfallen, worin das ausgedehnte Wesen ebensoviel Selbständigkeit und Realität hat wie der Geist, der doch Anfangs als das unmittelbar, ursprünglich Gewisse und Reelle gesetzt ist.

60. Uebergang zu dem objectiven Erkenntnissprincip.

Der Geist hat nun wohl ein gewisses Wissen von sich und seiner Realität, und in dieser Gewissheit ein Erkenntnissprincip, ein Maass, an dem er erkennt, was gewiss ist, nämlich: dass Alles wahr ist, was er ebenso klar und deutlich einsieht wie sich selbst und seine Existenz, d. i. was er in demselben klaren Lichte schaut, in dem er sich selbst sieht, in der Einheit mit sich selbst erkennt, was nicht seine Selbstgewissheit stört, den Geist nicht von sich selbst entfremdet, nicht ein Anderes, ein Fremdes ist.

Aber dieses Maass oder diese Regel ist nur ein Princip der Gewissheit, nicht der Erkenntniss und Wahrheit, und daher für sich nicht hinreichend, um dem Geiste die

Gewissheit zu geben, dass das, was er klar und deutlich einsieht, auch wirklich wahr ist: die Gewissheit nämlich von der Wahrheit anderer Erkenntnisse, als die unmittelbar eins sind mit der Selbstgewissheit des Geistes, und von der Realität ihrer Objecte. Geist und Körper (oder Sinnliches) sind dem Wesen nach unterschieden, stehen zu einander im Gegensatze; aber, wie bereits gezeigt, nicht so, wie irgend zwei andere Gegenstände oder Dinge, wovon ein jedes gleich berechtigt ist, gleiche Realität hat, sondern so, dass der Geist, weil er dem Körper entgegengesetzt, von ihm unterschieden ist, das Gewisse, Positive, Reelle, der Körper aber, weil dem Geiste entgegengesetzt, das Bezweifelbare, Ungewisse und (zunächst von dem Standpunkt des Geistes für sich aus) Unreelle ist. Der Geist kann daher als ein Entgegengesetztes, und zwar als ein solches, das im Zweifel an der Realität des Anderen den Triumph seiner eigenen Selbständigkeit und Realität feiert, aus sich (d. i. aus der Gewissheit von sich selbst) nicht der Realität des Körperlichen gewiss werden; er kann es nur in der Gewissheit von der Realität des absolut reellen und positiven, des unendlichen Wesens, das nicht innerhalb des Unterschieds und Gegensatzes steht, vor dem beide, als Entgegengesetzte, in die gemeinschaftliche Gattung endlicher Substanzen zusammenfallen, und vor dessen Dazwischenkunft beide, wie zwei kleinere Staaten bei der Intervention eines grösseren und mächtigeren, wo nicht ihren Unterschied und Gegensatz, doch ihren Kampf auf Tod und Leben beilegen.

Descartes drückt wieder nicht nur höchst unphilosophisch in populären, theologischen Vorstellungen diese Idee von der Vermittelung der Selbstgewissheit mit der objectiven Gewissheit durch die Ueberzeugung von der Realität der Idee Gottes aus, sondern er geht auch auf eine bequeme und unphilosophische Weise von dem Selbstbewusstsein zum Bewusstsein von Gott und dessen Existenz über. Denn, statt zu entwickeln und zu zeigen, wie denn das Denken, das nur Selbstgewissheit ist, nur die Beziehung des Geistes auf sich ausdrückt, zum gegenständlichen Denken wird, zu Unterschieden

in sich, zur Idee Gottes und überhaupt zu Ideen, zu diesen verschiedenen Weisen des Denkens (*modos cogitationis Med.* III.) kommt, inwiefern sie nämlich nicht nur in der Identität mit dem Denken, sondern zugleich Unterschiede in ihm sind, stellt er sich auf den Standpunkt des Vorfindens und Wahrnehmens. Und so findet er denn die Idee Gottes unter der Klasse der eingeborenen Ideen vor; denn er theilt (*Medit.* III.) die Ideen ein in gemachte (*factas*), in aus den Sinnen entsprungene oder gekommene (*adventitias*), und in eingeborene, ursprüngliche (*innatas*). Insofern ist allerdings Descartes hierin zu entschuldigen, ja gerechtfertigt, indem er nichts weiter überhaupt wollte und suchte, als ein zuverlässiges Princip der Gewissheit, und es daher ihm ausser dem Wege lag, eine solche Schwierigkeit, wie die Genesis der Ideen aus dem selbstgewissen Denken, zu lösen. Unverzeihlich ist aber diese Inconsequenz und Nachlässigkeit von ihm, dass er in diesem Theile seiner Philosophie auf den Geist, dessen Sein unmittelbar eins ist mit seinem Denken, die Vorstellung der Erschaffung anwendet, von bei der Erschaffung ihm eingedrückten und eingepflanzten, von angeborenen Ideen spricht, und dem Zweifel, der Anfangs eins mit der Selbstgewissheit des Geistes, der Ausdruck selbst seiner Wesenhaftigkeit und Selbständigkeit ist, die triviale Bedeutung eines Beweises, dass er ein abhängiges und unvollständiges Wesen sei (*Medit.* IV.), unterlegt, kurz den Geist, oder das Selbst als Geist mit dem empirischen, einzelnen, sinnlichen Individuum oder Subjecte identificirt. Die Art und Weise nun, wie Descartes von der Idee Gottes zur Gewissheit von der Existenz desselben übergeht, ist folgende.

61. Die Idee der unendlichen Substanz.

„Die Ideen, die ich in mir finde, sind der Form nach, d. i. insofern, als sie nur gewisse Arten, Bestimmungen meines Denkens sind, nicht viel von einander unterschieden; aber, wenn ich auf ihren Inhalt sehe, auf das Object, das sie vorstellen, so zeigt sich ein gewaltiger Unterschied unter ihnen. Denn offenbar sind solche Ideen, die mir Substanzen vor-

stellen, viel erhabener und ihrem Inhalt oder Gegenstand nach viel reeller und vollkommener, d. i. sie enthalten mehr objective Realität, als die Ideen, die mir nur Accidenzen vorstellen, und wieder die Idee einer unendlichen Substanz enthält mehr objective Realität, als die Ideen endlicher Substanzen. Nun ist aber doch klar, dass die wirkende und vollständige Ursache zum Wenigsten ebensoviel Realität enthalten muss, als ihre Wirkung. Denn wenn die Wirkung nicht ihre Realität von der Ursache empfinge, woher könnte sie dieselbe bekommen? und wie könnte die Ursache der Wirkung eine Realität geben, die sie nicht selbst in sich enthält? Es kann daher weder Etwas aus Nichts werden, noch das Vollkommenere von dem Unvollkommenen, das, was mehr Realität enthält, von dem herkommen, was weniger Realität in sich hat. Und dies gilt nicht nur von den Wirkungen, die eine eigentliche Realität haben, sondern auch von den Ideen, bei denen nur die objective (vorgestellte) Realität berücksichtigt wird. (*Medit.* III.) Je mehr objective Realität die Ideen enthalten, desto vollkommener muss ihre Ursache sein. Und es kann sich in uns nicht die Idee oder das Bild einer Sache vorfinden, von der nicht das Original, welches alle Vollkommenheit der Idee wirklich in sich hat, in oder ausser uns existirt. Die Ursache der Idee muss die Realität, die in der Idee nur eine objective ist, wirklich in sich enthalten. (*Princ. Ph.* I. 17. 18.) Unter allen Ideen aber, die ich habe, ist nur Eine, die so erhaben ist, eine solche Unermesslichkeit von Vollkommenheiten in sich enthält, wodurch ich gewiss bin, dass ich nicht ihre Ursache sein kann, da ich durchaus nicht die objective Realität jener Idee wirklich oder in einem höheren Grade (*eminenter*) in mir enthalte. Diese Eine Idee ist die Idee der unendlichen Substanz, Gottes. Gott ist daher die Ursache dieser Idee, nur von ihm kam sie in mich: Gott also existirt nothwendig. Denn obgleich deswegen die Idee der Substanz in mir ist, weil ich selbst Substanz bin; so kann doch die Idee der unendlichen Substanz nicht aus mir kommen, da ich endlich bin; sie kann

nur von der wirklich unendlichen Substanz in mir hervorgebracht werden*. Ich fasse das Unendliche nicht etwa bloss durch die Negation des Endlichen, wie ich die Ruhe z. B. durch die Negation der Bewegung fasse, sondern durch eine positive, wahre Idee. Denn ich sehe klar ein, dass in der unendlichen Substanz mehr Realität enthalten ist, als in der endlichen, und dass daher gewissermassen der Begriff des Unendlichen früher in mir ist, als der Begriff des Endlichen, d. h. die Idee Gottes eher in mir ist, als die meiner selbst. Denn wie könnte ich einsehen, dass ich zweifle, dass ich wünsche, d. h. dass mir etwas fehlt, dass ich nicht ganz vollkommen bin, wenn nicht die Idee eines vollkommeneren Wesens in mir wäre, aus dessen Vergleichung mit mir ich meine Mängel erkännte? Die Idee Gottes, des unendlichen Wesens, da sie mehr objective Realität, als irgend eine andere enthält und höchst

* So sehr Descartes sich zu beweisen bemüht, dass die Idee Gottes nicht vom Menschen abstammen könne, so verräth er selbst doch sehr deutlich den menschlichen Ursprung und Sinn derselben. So sagt er z. B. *De Method.* IV.: „Ich sah ein, dass weder Zweifeln, noch Unbeständigkeit, noch Traurigkeit und dergleichen Gott zukommt, denn ich selbst wäre gern davon frei gewesen“. Aber gilt das nicht ebenso von den übrigen Prädicaten? Bin ich nicht ebenso gern frei von Abhängigkeit, Sterblichkeit, Endlichkeit? Was ist also das unendliche Wesen anderes, als das eigene Ich ohne alle die Beschaffenheiten oder Schranken, deren ich selbst gern entledigt bin? Sehr schwach ist es, wenn Descartes dem Gassendi zugiebt, dass in dem Menschen ein Vermögen sei, alle menschlichen Vollkommenheiten so hoch zu steigern, dass sie als übermenschliche erscheinen, und dann doch dieses Vermögen als einen Beweis für die Existenz eines solchen übermenschlichen Wesens angesehen wissen will. Freilich ist dieser Beweis für Descartes auf seinem Standpunkt eine Nothwendigkeit, denn wenn die Idee Gottes, d. h. des von allen Schranken der Wirklichkeit und Sinnlichkeit abgezogenen Wesens nur ein Gedanke, so ist auch der Geist ohne Körper nur ein Gedanke, so ist überhaupt das ganze Gebäude Descartes' ohne Fundament und Realität. Wenn Gott nicht ist, so ist nothwendig, auf dem Standpunkt nämlich der Gottesidee oder des Gottesglaubens, Alles Nichts; denn Gott ist ja alle Realität, alles Wesen zusammengefasst in ein Wesen — das Wesen der Einbildungskraft. (1847.)

klar und deutlich ist, ist daher auch die allerwahrste Idee. Wenn man sich auch einbilden könnte, dass ein solches Wesen nicht existirt, wie diese Idee vorstellt, so könnte man sich doch wenigstens nicht einbilden, dass die Idee davon nichts Reales darstellt. Höchst klar und deutlich ist aber auch diese Idee; denn Alles, wovon ich klar und deutlich einsehe, dass es real und wahr ist, dass es Vollkommenheit in sich hat, ist ganz in ihr enthalten. (*Medit.* III.) Diese Idee von Gott kann nun aber, wie gesagt, nur von Gott selbst in mich kommen, und Gott ist also. Denn ich habe sie weder aus den Sinnen geschöpft, weil keine Bestimmung Gottes den Bestimmungen der äusseren oder körperlichen Objecte ähnlich ist, und diese daher zu den Attributen Gottes nicht das Muster hergeben können; noch habe ich sie durch die Erweiterung anderer Ideen gewonnen: denn woher könnte in mich die Fähigkeit kommen, alle endlichen Perfectionen zu erweitern, d. h. grössere und erhabenere Vollkommenheit zu denken, wenn nicht die Idee eines vollkommeneren Wesens, nämlich Gottes in mir wäre? Noch habe ich sie erdichtet; denn ich kann durchaus nichts von ihr hinwegnehmen, noch etwas hinzusetzen. Sie ist mir daher eingeboren, wie mir die Idee meiner selbst eingeboren ist. Sie ist das Siegel Gottes, das er mir bei der Erschaffung eingedrückt hat.“ (*Respons.* III. *p.* 10; V. *p.* 65; *Medit.* III.)

„Dass die Idee von Gott nicht von uns gemacht oder erdichtet ist, und kein chimärisches, sondern ein ewiges und wirkliches Wesen vorstellt, und daher Gott nothwendig existirt, geht daraus besonders deutlich hervor, dass unter allen Ideen es allein die Idee von Gott ist, die nicht bloss mögliche und zufällige, sondern schlechthin nothwendige und ewige Existenz enthält. Dass die ewige Existenz zu dem Wesen der unendlichen Substanz gehört, sehe ich so klar und deutlich ein, wie ich das, was ich von irgend einer Zahl oder Figur beweise, als zum Wesen dieser Zahl oder Figur gehörend einsehe. Was die Klarheit und Gewissheit dieses Begriffs von der Einheit des Wesens und der Existenz in Gott

trübt, liegt allein darin, dass wir bei allen Dingen gewohnt sind, die Existenz vom Wesen zu unterscheiden, und daher auch glauben, dass sie auch vom Wesen Gottes abgetrennt, und Gott darum als nicht existirend gedacht werden könne. Bei genauerer Erwägung wird es jedoch offenbar, dass sich die Existenz ebensowenig vom Wesen Gottes absondern lässt wie von dem Wesen des Dreiecks die Grösse seiner drei zweien Rechten gleichen Winkel, oder von der Idee des Berges die des Thales, so dass Gott, das höchst vollkommene Wesen, ohne Existenz, d. i. ohne eine Vollkommenheit zu denken, kein geringerer Widerspruch ist, als sich einen Berg ohne Thal zu denken. Daraus, dass ich Gott nur als existirend denken kann, folgt daher, dass die Existenz von Gott unabtrennlich ist, und er also wirklich existirt. Aber nicht etwa deswegen, weil mein Denken dies bewirkt und macht, dass etwas so und nicht anders ist, sondern im Gegentheil, weil die Nothwendigkeit der Existenz Gottes selbst mich zwingt und bestimmt, so und nicht anders zu denken; denn es steht nicht in meinem Belieben, Gott ohne Existenz, das absolut vollkommene Wesen ohne eine Vollkommenheit zu denken, wie es in meinem Belieben steht, ob ich mir irgend ein eingebildetes Ding, z. B. ein Pferd, ohne oder mit Flügeln, vorstellen will". (*Med.* V.; *Princ. Phil.* I. 14.)

62. Ueber die Beweise vom Dasein Gottes.

Der Beweis von der Existenz Gottes aus seinem Wesen oder aus der Idee von ihm, der bekanntlich den Namen des ontologischen führt, sich im Wesentlichen schon bei einigen Scholastikern, namentlich Anselmus, zum Theil selbst schon bei Augustin* angedeutet findet, und nach Descartes mit einiger Modifikation in die Leibniz-Wolfische Schule überging, hat schon zur Zeit Descartes' heftige Anfechtungen erleiden müssen, und ist in neuerer Zeit, wie bekannt, haupt-

* Eine Zusammenstellung der Gedanken Augustin's überhaupt, die mit den Gedanken Descartes' über das Wesen des Geistes Aehnlichkeit haben, gab Louis de la Forge in der *Praefatio* zu seinem *Tractatus de Mente humana.*

sächlich von Kant kritisirt worden, dessen Kritik dann Hegel wieder in seiner Logik (B. 3.) einer strengen Prüfung unterwarf. Die wesentlichen Punkte, auf die es beim richtigen Verständniss sowohl dieses, wie des vorhergehenden Beweises ankommt, sind: 1. Die Idee Gottes ist nicht nur eine nothwendige (nicht gemachte, willkürliche) und allgemeine, mit dem Wesen des Geistes identische (eingeborene) Idee, sondern auch ihrem Gegenstand oder Inhalt nach die vollkommenste, die reellste aller Ideen, und daher von allen anderen Vorstellungen oder Ideen unterschieden. Sie ist die Idee aller Ideen, die allerwahrste, die absolut positive, und daher kann der Uebergang von ihr zum Sein nur dann kurios erscheinen, wenn man den wesentlichen Unterschied und Vorzug dieser Idee vor allen anderen übersieht und sie mit jeder beliebigen subjectiven Vorstellung gleichsetzt. Descartes sagt namentlich: „Mein Argument und seine Beweiskraft ruht nicht auf dem Wesen des Begriffs (*idea*) überhaupt, sondern auf der specifischen Beschaffenheit des Begriffs, welchen wir von Gott haben. Von dieser ist evident, dass sie sich bei keinem anderen Begriffe finden kann: denn sie bedeutet so viel als nothwendige Existenz. Diese gehört zu der absoluten Vollkommenheit, als welche wir Gott denken müssen.“ (Ren. d. Cart. *Notae in Program. quoddam etc. p.* 187.) 2. Die Idee Gottes enthält nothwendige Existenz; Gott kann gar nicht anders, als seiend gedacht werden; von seinem Wesen ist sein Sein unabsonderlich, ununterscheidbar. Descartes selbst erklärt sich nicht näher und bestimmter über die Existenz und das Wesen Gottes und die Einheit beider in ihm. Zur Erläuterung und Entwicklung dieser Ideen mag daher kürzlich Folgendes dienen: Bei endlichen Wesen ist die Existenz vom Wesen unterschieden oder absonderlich, d. h. ihr Wesen ist geistig, ihre Existenz sinnlich, und darin eben ist diese von jenem unterschieden und absonderlich. Das Wesen z. B. des Menschen ist die Geistigkeit, die Vernunft, oder wie man es sonst nennen und bestimmen will; aber die Existenz desselben sind die vielen einzelnen Menschen, die in die Sinne

fallen. Gottes Wesen ist klar und deutlich; seine Existenz daher, da sie eins mit dem Wesen ist, ebenso klar, so deutlich, so lichtvoll und hell wie sein Wesen; bei dem Menschen dagegen ist die Existenz gleichsam die Sonnenfinsterniss der Idee. So viele Menschen, so viele Flecken in der Sonne ihres Wesens; sie verdunkeln das an sich klare und deutliche Wesen. In der Idee erkenne ich nicht, weil die Existenz des Menschen die vielen existirenden Menschen sind, die Existenz desselben; ich schaue sie nicht durch das Licht der Vernunft; es ist ein Bruch zwischen der Idee oder dem Wesen und der Existenz, die daher, als nicht unmittelbar mit dem Wesen verbunden, zufällig, bedingt, abhängig, eine nur mögliche, aber nicht nothwendige ist. Die Existenz des Menschen, d. i. die Existirenden, lerne ich erst durch den Sinn, die sinnliche Anschauung kennen; nur das Wesen fällt in die Vernunft. Aber bei Gott ist nicht diese Trennung, er selbst ist sein Sein, *Ipse suum Esse est* (*Resp.* V. 74); wie sein Wesen, so fällt daher auch seine Existenz in die Vernunft, wird zugleich mit dem Wesen von ihr geschaut und ergriffen. Die Existenz Gottes spiegelt ungetrübt sein klares Wesen wieder; in einem Lichte wird daher sein Sein und sein Wesen geschaut, mit einem und demselben Organe werden beide ergriffen, nämlich mit dem Auge der Vernunft. Der Begriff des Wesens Gottes ist zugleich der Begriff seiner Existenz; Wesen und Existenz ist in ihm eins, das Denken und Erkennen seines Wesens und Seins daher auch ein Act. Von Gottes Wesen ist seine Existenz nicht zu unterscheiden, d. h. doch wohl: seine Existenz ist eine wesentliche, keine sinnliche, so dass ich, um von seinem Dasein mich zu überzeugen, eines anderen Organs, als der Vernunft bedürfte; ich kann und brauche daher nicht, um mich von seiner Existenz zu überzeugen, etwa über die Vernunft oder die Idee hinauszugehen in die Region der sinnlichen Erfahrung oder einer anderen unbekannten Sphäre. „Der Beweis für das Dasein Gottes ergiebt sich mir aus der Idee eines absolut vollkommenen Wesens, die ich in mir trage und die den Inhalt des Gottesbegriffes, wie er all-

gemein gefasst wird, ausmacht. Und in der That: das blosse Denken eines solchen Wesens führt mit Leichtigkeit zur Erkenntniss seines Daseins, so dass man sagen kann: Gott denken und ihn als existirend denken ist beinah das Nämliche". (*Ep. P.* III. *Ep.* CXIV.) Es ergiebt sich auch hieraus 3. dass der Beweis vom Dasein Gottes, obwohl ihn Descartes als einen Beweis darstellt, und ihn auch in die Form eines Schlusses bringt, nur der Form nach, aber nicht dem Wesen, der Sache, der substanziellen Idee nach ein Schluss oder Beweis ist. Die Hauptsache, worauf es hier ankommt, ist die Idee Gottes als des Wesens, in dem das Wesen nicht von der Existenz unterschieden ist. Diese Idee ist für sich selbst der Beweis, dass er ist. Die Idee selbst ist die Gewissheit, das Zeugniss, dass Gott ist; er kann gar nicht anders gedacht werden, als seiend; indem ich ihn denke, die Idee von ihm habe, so bin ich schon gewiss, dass er ist; sonst habe ich nicht die Idee von ihm. Die Existenz wird nicht erst durch ein Anderes oder Drittes mit dem Wesen verbunden; nicht durch ein Anderes oder die Verknüpfung mit ihm werde ich erst gewiss, dass er ist; die Gewissheit von seinem Dasein kommt nirgendwo anders her, als aus seiner Idee. Der Begriff Gottes ist der Beweis von seinem Dasein. Die Form des Beweises ist daher nur äusserlich, thut nichts zur Sache, ist nur eine der damaligen und auch noch späteren Gewohnheit, alles in mathematische oder logische Beweisformen zu bringen, gemässe Verständigung für das Subject. Gott denken und gewiss sein, dass er ist, ist nicht ein in sich verschiedener, getrennter und vermittelter Act; die Schluss- und Beweisform, die nichts anderes ist als eine Verbindung von Getrenntem oder wenigstens Verschiedenem, ist also hier nur ein Unwesentliches. Descartes sagt selbst: „Würden nicht unsere Vorurtheile im Wege stehen und die Bilder der sinnfälligen Gegenstände auf unseren Geist von allen Seiten einstürmen, so gäbe es kein früheres und kein zugänglicheres Object unserer Erkenntniss als Gott. Denn was kann an und für sich klarer sein, als die Existenz eines höchsten Wesens

oder Gottes, zu dessen Eigenschaften das Dasein eben nothwendig gehört". (*Med.* V.) Ferner: „Man möge sich klar machen, dass im Begriffe aller anderen Naturwesen nur die Möglichkeit ihres Daseins, im Begriffe der Gottheit aber nicht nur diese Möglichkeit, sondern vielmehr die Nothwendigkeit ihres Daseins enthalten ist. Aus diesen Erwägungen allein und ohne weitere Gedankenvermittelung wird die Ueberzeugung vom Dasein Gottes erwachsen, und zwar als eine so unmittelbare Gewissheit wie die, dass die Zweizahl gerade, die Dreizahl ungerade ist und Aehnliches der Art. (*Ration. mor. geom. disp.*)

4. Gassendi macht Descartes den Einwurf, dass er die Existenz unter die Perfectionen oder Eigenschaften Gottes rechne. „Allein, weder in Gott, noch sonstwo ist die Existenz eine Vollkommenheit oder Eigenschaft, sondern die Voraussetzung der Vollkommenheiten. Denn was nicht existirt, hat weder Vollkommenheit, noch Unvollkommenheit; und was existirt und mehrere Vollkommenheiten hat, das hat nicht die Existenz als eine unter anderen Vollkommenheiten, sondern als das, wodurch sowohl es selbst, als die Vollkommenheiten wirklich sind." (*Object.* V.) Descartes erwidert hierauf: „Ich sehe nicht ein, warum nicht die Existenz ebensogut eine Eigenschaft (*proprietas*) genannt werden kann wie die Allmächtigkeit, wenn man nämlich unter dem Wort Eigenschaft jedes Attribut oder Alles, was von einer Sache ausgesagt werden kann, versteht, wie es hier verstanden werden muss. Im Gegentheil: die nothwendige Existenz ist bei Gott im strengsten Sinne eine Eigenschaft; denn nur ihm kommt sie zu und in ihm allein ist sie ein Bestandtheil des Wesens." (*Resp.* V. 74.) Allerdings hat Gassendi Recht, wenn er behauptet, dass die Existenz keine Perfection, keine Eigenschaft oder Attribut ist. Allein diese unrichtige Vorstellung hebt nicht die Wahrheit der Idee auf; und es kommt ja Alles darauf an, dass die Existenz nur in der Beziehung zum Wesen steht, in welcher Beziehung die Existenz die Bedeutung einer blossen Perfection verliert, und die der Perfection der Perfectionen, der Realität der Realitäten bekommt.

Noch ein anderer Vorwurf wurde Descartes von seinen Gegnern, so auch von dem Jesuiten Gabriel Daniel in seiner satirischen „Reise durch die Welt des Descartes“ gemacht. Gott sei nach ihm das Princip der Gewissheit. Er werde erst durch die Gewissheit von Gottes Dasein gewiss, dass das, was er klar und deutlich einsehe, wahr sei. Anderseits gewinne Descartes aus der klaren und deutlichen Einsicht, dass die Existenz nothwendig in der Idee Gottes enthalten sei, die Gewissheit, dass Gott existire; er beweise also das Erste durch das Zweite und das Zweite durch das Erste*. Allein es ist zu bemerken, dass der Geist nicht erst vermittels der Gewissheit von Gottes Dasein, sondern unmittelbar — denn das macht ja ihn gerade zum Geist, zum Bewusstsein — seiner selbst, seiner Existenz gewiss ist, und ebenso aus sich selbst gewiss ist und sein kann, dass das, was er klar und deutlich einsieht, wahr ist; dass ferner Gott nicht sowohl das erste Princip der Gewissheit ist, als vielmehr das Princip der Vervollständigung der Gewissheit, der Bestätigung, der objectiven Autorisation, dass das, was dem Geiste durch seinen klaren und deutlichen Begriff aus ihm selbst gewiss ist, auch wirklich wahr sei. Allerdings bleibt ein Widerspruch übrig; dieser aber ist in der Sache selbst enthalten, in dem Geiste nämlich, wiefern er Selbst ist, und dieser findet sich daher auch später auf eine noch viel stärkere Weise, als bei Descartes, in verschiedenen moralischen und religiösen, selbst philosophischen Ansichten der neueren Zeit vor, die den Geist als Selbst zu ihrem Princip haben, und als ein Niederschlag, gleichsam als der Bodensatz der Philosophie Descartes' angesehen werden müssen.

63. Das Princip der objectiven Gewissheit und Erkenntniss.

„Da ich gewiss bin,“ fährt Descartes fort, „dass Gott das unendliche Wesen ist, das alle Vollkommenheit in sich

* *Iter per Mundum Cartes., Amstel.* 1694, *p.* 83—84. So sehr übrigens Descartes in dieser unterhaltenden und für die Geschichte seiner Philosophie wichtigen Schrift mitgenommen und lächerlich gemacht wird, so werden doch zugleich seine Verdienste anerkannt.

enthält, so bin ich auch gewiss, dass Gott mich nie täuscht und betrügt; denn die Täuschung, der Betrug, ist eine Unrealität, und kann daher als solche Gott, dem absolut Reellen, nicht zukommen. (*Medit.* IV.) Er ist vielmehr die höchste Wahrhaftigkeit, die Quelle alles Lichtes. Es widerspräche also seinem Wesen, ihn als die eigentliche oder positive Ursache unserer Irrthümer zu denken. Daraus folgt nothwendig, dass das Licht der Natur oder das uns von Gott gegebene Erkenntnissvermögen nie ein Object erfassen kann, das nicht wahr ist, insofern es erfasst wird, d. i. insofern es klar und deutlich erkannt wird. Denn Gott würde mit Recht ein Betrüger genannt, wenn er ein Erkenntnissvermögen uns gegeben hätte, das verkehrt wäre, und Falsches für Wahres ergriffe. Es schwindet daher jetzt der frühere Zweifel, der in mir deswegen entstand, weil ich nicht wusste, ob ich nicht vielleicht eine solche Natur hätte, die mich selbst im Evidentesten täuschte. (*Princ. Ph.* I. 29. 30.) Durch die Gewissheit von der Realität und Wahrhaftigkeit Gottes werde ich darum jetzt auch gewiss, dass materielle Dinge existiren; denn die Vorstellungen von den materiellen Dingen producire ich nicht aus mir selbst, sie entstehen im Gegentheil oft wider meinen Willen, und ohne dass ich dabei mitthätig bin. Ich sehe vielmehr klar ein, dass sie von den Dingen selbst herkommen; Gott würde mich daher täuschen, wenn sie anderswoher als von den Dingen in mich kämen, und es existiren folglich materielle Dinge. Ebenso werde ich nun auch gewiss, dass ich mit einem Körper eng verbunden bin. Die Gewissheit aller Erkenntniss hängt daher allein von der Erkenntniss Gottes ab, so dass man, ehe man Gott kennt, nichts vollkommen wissen kann.“ (*Medit.* VI. & IV.)

Der Geist hat sich also wohl in dem Bewusstsein Gottes aus dem Standpunkt der blossen Selbstgewissheit zum Bewusstsein der Wahrheit und Unendlichkeit erhoben, aber er kommt doch nicht über sich hinaus; denn das Bewusstsein von Gott ist selbst wieder nur die Gewissheit seiner selbst, Gott ihm nur die Bestätigung und Bewährung dessen, was

ihm aus ihm selbst gewiss ist, nur die Garantie, dass das, was er klar und deutlich einsieht, wahr ist. „Es ist kein Zweifel, dass Gott im Stande ist alles hervorzubringen, was ich klar und deutlich wahrzunehmen vermag, und niemals habe ich etwas für unmöglich gehalten als aus dem Grunde, weil es sich von mir schlechterdings nicht deutlich vorstellen lassen wollte.“ (*Med.* VI. *p.* 35.) Bei Descartes hat also Gott, in dieser Beziehung wenigstens, schon dieselbe Bedeutung, die er fast überall in der neueren Zeit erhielt; nur mit dem grossen Unterschied, dass bei Descartes Gott die Affirmation des denkenden Geistes ist, während er nachher die Bedeutung bekam, nur die Bestätigung, die Affirmation, der subjectiven Herzenswünsche zu sein.

64. Uebergang zur Naturphilosophie.

Für den Geist, der den Körper als ein nicht zu sich Gehöriges von sich ausscheidet, und in dieser Absonderung und Unterscheidung sich als Geist erfasst, ist gerade die Natur das interessanteste Object seiner Erkenntniss; denn eben in dieser Unterscheidung fixirt er sie als ein wesentliches Object, zieht sie alle seine Aufmerksamkeit auf sich, erweckt sie in ihm die brennende Begierde, sie kennen zu lernen. Gerade dadurch ja, dass er die Natur nur im Gegensatze gegen sich erfasst und sich wieder nur im Gegensatze gegen sie, ist die Betrachtung und Erforschung der Natur ein Interesse seines Wesens selber*. Descartes kann daher auch

* Wie Bacon und Hobbes hat aber auch Descartes zugleich ein practisches Interesse, nämlich das Heil der Menschheit durch die Erkenntniss der Natur zu fördern, die Leiden der Menschheit nicht durch supranaturalistische Gnadenmittel, sondern durch natürliche Heilmittel zu heben. Er sagt: — Höret es ihr Seelsorger! — „Unser Geist befindet sich in einer derartigen Abhängigkeit von Temperament und organischen Dispositionen, dass ich glauben muss, wenn es irgend welche Mittel giebt um die Menschen weiser und klüger zu machen, so sind sie auf medicinischem Gebiet zu suchen.“ Er fügt dann noch hinzu, dass die Befreiung von unzähligen sowohl leiblichen als geistigen Uebeln nur von der Erkenntniss der Natur abhängt. *De Method.*. VI. *p.* 53.

nicht geschwind genug an die Naturphilosophie kommen; erst in ihr ist es ihm wohl, sie sein angelegentlichstes Interesse. Die Natur ist aber für den Geist auf diesem Standpunkte, wo sie als das Andere, als der Gegensatz des Geistes bestimmt ist, nur als Materie Object. Substanzialität, Wirklichkeit oder Realität hat für diesen Geist nur das Gewisse; das Gewisse ist ihm das Wahre, d. i. wahr, was er klar und deutlich einsieht oder vorstellt. Nicht die riech-, schmeck-, tast- und sichtbare, kurz nicht die sinnlich bestimmte, die fühlbare Natur ist ihm die substanzielle Natur — denn das Gefühl ist dunkel, undeutlich, ungewiss; sondern allein die klar und deutlich vorgestellte, die gewisse, die evidente Natur ist für ihn die wirkliche Natur. Diese abstracte, von den sinnlichen Qualitäten abgesonderte, nur dem Geiste gegenständliche, evidente Natur ist aber eben die Materie, oder die Natur als Materie, und zwar als eine Materie, deren wesentliche Bestimmung die Ausdehnung ist. Die Materie ist zwar das direct dem Geiste Entgegengesetzte, denn sie macht das Nichtgeistige zum Nichtgeistigen, den Körper zu dem, was er ist; seine wesentliche Bestimmung ist allein die Ausdehnung. Aber doch ist gerade diese Betrachtungsweise der Natur als einer blossen Materie, und der Materie als blosser Ausdehnung, die Anschauung, welche mit dem selbstgewissen Geiste identisch, oder doch am wenigsten ihm entfremdet ist, am nächsten ihm liegt, ihn nicht von sich entfernt; die Anschauung, in der der Geist bei und in sich selbst bleibt, in dem Bewusstsein und der Gewissheit seiner selbst, in der Absonderung und Abgezogenheit vom Sinnlichen*. Denn die Materie als blosse Ausdehnung ist selbst abgesondert von den sinnlichen Bestimmungen, sie ist nur Gegenstand des Geistes, sie ist ein klarer und deutlicher Begriff, und, als diese, eine Bejahung des Geistes, Ausdruck seiner Selbstgewissheit. Die Anschauung der Materie ist zwar eine Entäusserung des Geistes, aber sie ist keine Entfremdung, sie

---

* Vergl. hiermit die oben S. 38 angeführte Stelle bei Bacon von Verulam über die Quantität.

sondert den Geist nicht von sich selbst ab, sie stürzt ihn nicht aus dem klaren Himmel seiner Selbstgewissheit in die Nacht der Sinnenvorstellungen. Diese gewisse und evidente, den Geist nicht sich entfremdende, nicht aus dem Heiligthume seiner Selbstgewissheit reissende, nicht von seiner Absonderung vom Sinnlichen abziehende Anschauung der Natur ist aber eben die lediglich mathematische oder quantitative Anschauung derselben*; denn in dieser ist die Natur nur als Materie, als Ausdehnung, Object und nur als diese reell.

Descartes sagt selbst, dass er bei seiner Naturphilosophie keine andere Materie zu Grunde lege, als die, welche Gegenstand der Geometrie ist, keine anderen als mathematische Principien bei der Physik anwende. „Ich spreche offen aus, dass der Begriff Materie in der Anwendung auf körperliche Dinge für mich nichts anderes bedeutet als jenes beliebig Theilbare, Bewegliche, Umzuformende, welches die Mathematiker Grösse nennen und als den Gegenstand ihrer Wissenschaft bezeichnen, wobei für sie nichts anderes in Betracht kommt, als eben Theile, Gestalten und Bewegungen.“ (*Princ. Phil.* II. 64.) Darüber, dass diese Materie, obwohl sie Abstraction ist, Realität hat, keine Einbildung des Geistes ist, erklärt sich Descartes (R. d. C. *ad* C. L. R.** *Ep. p.* 147): Die Körper werden eigentlich nicht durch die Sinne oder die Imagination, sondern allein durch die Intelligenz, den Verstand wahrgenommen: d. i. das wahrhaft Existirende, das wahrhaft Objective in ihnen ist nur das, was vom Verstande ergriffen wird, was und wiefern es Object desselben ist. „Es ergiebt sich für mich, dass die Körperwelt selbst nicht durch die Sinne und nicht durch die Vorstellungsthätigkeit erfasst wird, sondern nur durch den Verstand, nicht durch Sehen und Tasten, sondern nur durch Denken.“ (*Medit.* II.)

---

* „Ihre (nämlich der Zahlen, Figuren, kurz der mathematischen Gegenstände) Wahrheit ist so durchsichtig und meiner Natur homogen.“ (*Medit.* V.)

** Der mit den Buchstaben C. L. R. bezeichnete Briefempfänger, auf den schon früher Bezug genommen wurde, ist nachweislich Descartes' Freund Clerselier. H.

65. Die Principien der Naturphilosophie.

Das Wesen der Materie oder des Körpers überhaupt besteht nicht darin, dass er hart, farbig oder gewichtig ist, oder auf andere Weise die Sinne afficirt, sondern allein darin, dass er in die Länge, Breite und Tiefe ausgedehnt ist. Gewicht oder Schwere, Farbe und alle andern an der körperlichen Materie wahrnehmbaren Qualitäten können ohne Verletzung ihres Wesens aufgehoben werden, von keiner dieser Qualitäten hängt daher ihre Natur ab. (*Princ. Ph.* II. 4.) Würde man den Körper als eine sinnliche oder fühlbare Substanz bestimmen wollen, so würde man ihn nur im Verhältniss zu unseren Sinnen bestimmen, und daher nicht sein ganzes Wesen, sondern nur eine Eigenschaft von ihm angeben; denn da die Existenz seines Wesens nicht von der Existenz des Menschen abhängt, so hängt es nicht von den Sinnen ab. (*Epist.* I. 27.) Alle sinnlichen Eigenschaften sind nur gewisse in unserem Bewusstsein vorhandene Gefühle, die ebenso verschieden sind von den Körpern selbst wie der Schmerz von der Gestalt und Bewegung des Körpers, der ihn verursacht; sie bestehen allein in der Bewegung oder Beraubung der Bewegung und der verschiedenen Lage und Zusammenstellung der körperlichen Theile; sie drücken nichts Reelles aus, sind nur dunkle, unklare Bestimmungen oder Vorstellungen unseres Bewusstseins oder Denkens. (*Respons.* VI; *Medit.* III.) Das Wesen der Körper ist allein die Ausdehnung. Dagegen liesse sich aber einwenden, dass die meisten Körper so verdünnt und verdichtet werden können, dass die verdünnten mehr Ausdehnung haben als die verdichteten, und dass man die Substanz des Körpers von seiner Grösse oder Quantität, und die Quantität selbst wieder von der Ausdehnung unterscheiden könne; ferner, dass man da, wo man nichts weiter wahrnimmt als Ausdehnung, nicht sagt, dass ein Körper da sei, sondern nur der Raum, und zwar der leere Raum, der fast Allen für ein blosses Nichts gilt. (*Princ. Ph.* II. 5.)

Die Verdünnung und Verdichtung ist aber, wenn man nur das annimmt, was man klar und deutlich vorstellt,

nichts anderes, als eine Veränderung der Gestalt. Verdünnte Körper sind diejenigen, zwischen deren Theilen viele mit anderen Körpern angefüllte Zwischenräume sind; dichter werden sie nur dadurch, dass ihre Theile durch eine gegenseitige Annäherung diese Zwischenräume vermindern oder gänzlich aufheben, in welchem Falle sich ein Körper in dem Zustand der absoluten Dichtheit befände. Deswegen ist er aber nicht weniger ausgedehnt, als wenn er in dem Zustande, wo seine Theile weiter von einander abstehen, einen grösseren Raum einnimmt; denn alle Ausdehnung in den Zwischenräumen kommt nicht ihm selbst zu, sondern den Körpern, die diese Zwischenräume einnehmen, gleichwie ein Schwamm, wenn er von einer Flüssigkeit aufgetrieben ist, seinen einzelnen Theilen nach nicht ausgedehnter ist, als wenn er trocken und zusammengedrückt ist, sondern jetzt nur grössere Poren hat, und daher durch einen grösseren Raum sich ausdehnt. (Ebend. 6.)

Was die Quantität betrifft, so ist diese nur der Vorstellung nach, nicht an sich oder wirklich, von der ausgedehnten Substanz verschieden. Ebenso ist der Raum oder der innere Ort nicht wirklich, sondern nur unserer Vorstellungsweise nach von der in ihm enthaltenen körperlichen Substanz verschieden. Denn die Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe, die das Wesen des Raums bildet, macht auch das des Körpers aus. Nur darin liegt der Unterschied, dass wir sie am Körper im Einzelnen und Besonderen betrachten, und glauben, sie ändere sich so oft der Körper sich ändert, beim Raum aber nur im Allgemeinen sie betrachten, so dass wir mit der Veränderung des den Raum erfüllenden Körpers nicht auch eine Veränderung in der Ausdehnung des Raumes selbst annehmen, solange sie in derselben Grösse, Gestalt und Lage zwischen den äusseren Körpern, durch die wir den Raum bestimmen, bleibt. Diese Einheit des Raumes und des Körpers ist leicht einzusehen, wenn man von der Vorstellung eines Körpers, z. B. des Steines, alles absondert, was nicht zum Wesen des Körpers gehört: also die Härte — denn wenn der Stein flüssig wird, oder in

ganz kleine Stäubchen zertheilt wird, so verliert er sie, ohne doch deswegen aufzuhören, Körper zu sein; dann die Farbe — denn manche Steine sind so durchsichtig, dass sie ganz farblos sind; ferner die Schwere — denn das Feuer wird ungeachtet seiner Leichtigkeit doch für einen Körper gehalten; endlich Kälte und Wärme und alle andere Beschaffenheiten, weil sie entweder beim Steine nicht in Betracht kommen, oder er die Natur des Körpers nicht verliert, wenn sie verändert werden. Nach der Absonderung und Weglassung dieser Beschaffenheiten bleibt nun nichts von der Vorstellung des Steins übrig, als die Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe. Aber diese Ausdehnung enthält auch die Vorstellung des Raumes und zwar nicht nur des vollen, sondern auch des leeren Raumes. Nur in unserer Vorstellungsweise liegt der Unterschied. Wenn nämlich der Stein aus dem Orte oder Raume, in dem er ist, weggenommen ist, so glauben wir, dass damit auch seine Ausdehnung aufgehoben sei, weil wir sie als einzeln und von ihm absonderlich ansehen; von der Ausdehnung des Raumes jedoch, in dem der Stein war, glauben wir, dass sie übrig und dieselbe bleibe, wenn gleich jetzt jener Raum schon von irgend einem anderen Körper erfüllt ist, oder auch für leer angesehen wird. Hier betrachten wir nämlich die Ausdehnung im Allgemeinen, die ebensogut die Ausdehnung des Steins, wie aller anderen Körper ist, wenn sie nur dieselbe Grösse, Gestalt und Lage zwischen den äusseren, jenen Raum bestimmenden Körpern behält. Da die Ausdehnung des Raums, oder — denn es ist eins — des inneren Orts nicht von der Ausdehnung des Körpers unterschieden ist, so kann es offenbar auch keinen leeren Raum geben, in dem keine Substanz wäre. Schon daraus allein, das der Körper ein in die Länge, Breite und Tiefe Ausgedehntes ist, schliessen wir mit Recht, dass er eine Substanz ist, weil der Gedanke, dass das Nichts eine Ausdehnung habe, sich widerspräche. Derselbe Schluss gilt nun aber auch von dem als leer vorausgesetzten Raume: weil in ihm Ausdehnung ist, so ist nothwendig auch Substanz in ihm. (Ebend. 8. 10—12. u. 16.)

Aus der Einheit der körperlichen Substanz mit der Ausdehnung und dem Raume folgt, dass in einem Gefässe, wenn es mit Blei oder Gold oder sonst einem anderen noch so schweren und harten Körper angefüllt ist, nicht mehr Materie oder körperliche Substanz ist, als wenn es nur Luft enthält, oder für leer angesehen wird. Denn die Quantität der Theile der Materie hängt nicht von ihrer Schwere oder Härte ab, sondern allein von der Ausdehnung, die in demselben Gefässe immer gleich ist. Es folgt ferner daraus, dass es unmöglich ist, dass es ihrer Natur nach untheilbare Theile der Materie giebt. Denn da sie, wenn es deren welche giebt, nothwendig ausgedehnt sein müssen, sie mögen nun auch noch so klein vorgestellt werden; so können wir immer noch einen jeden Theil in zwei oder mehrere kleine Theile im Gedanken zertheilen, und daraus ihre Theilbarkeit erkennen. Denn wir können nichts im Gedanken theilen, ohne eben dadurch seine Theilbarkeit zu erkennen, und es würde daher das Urtheil, es sei untheilbar, unserer Erkenntniss widersprechen. (Ebend. 20.)

Die Welt oder der Inbegriff der körperlichen Substanz hat keine Grenzen der Ausdehnung. Die Materie des Himmels und der Erde ist eine und dieselbe. Wenn es auch unzählige Welten gäbe, so müssten sie doch alle aus derselben Materie bestehen, und es kann daher nicht mehrere, sondern nur eine Welt geben; denn wir sehen deutlich ein, dass jene Materie, deren Wesen allein in der Ausdehnung besteht, alle möglichen oder vorstellbaren Räume, in denen jene Welten sein müssten, einnehmen würde, und finden von keiner anderen Materie eine Vorstellung in uns. Im ganzen Universum existirt also nur eine und dieselbe Materie; denn alle Materie ist nur durch dies Eine bestimmt, dass sie ausgedehnt ist. Und alle Eigenschaften, die wir mit Klarheit an ihr wahrnehmen, reduciren sich darauf allein, dass sie theilbar und ihren Theilen nach beweglich ist, und daher alle diese Bestimmungen annehmen kann, die wir aus der Bewegung ihrer Theile ableiten können. Denn die Theilung, die bloss durch den Gedanken geschieht, ändert nichts, sondern alle

Mannigfaltigkeit der Materie oder die Verschiedenheit aller ihrer Formen hängt von der Bewegung ab. Die Bewegung aber, nämlich die örtliche (denn keine andere kann gedacht werden) ist die Versetzung eines Theils der Materie oder eines Körpers aus der Nähe der Körper, die ihn unmittelbar berühren und als ruhend angesehen werden, in die Nähe anderer. (Ebend. 21—25.)

Die Ursache der Bewegung ist theils eine allgemeine und ursprüngliche, welche die allgemeine Ursache aller Bewegungen in der Welt ist, theils eine besondere, von der es kommt, dass die einzelnen Theile der Materie Bewegungen bekommen, die sie vorher nicht hatten. Die allgemeine Ursache ist Gott, der die Materie zugleich mit der Bewegung und Ruhe im Anfang erschuf, und schon allein vermöge seiner natürlichen Mitwirkung so viel Bewegung und Ruhe in ihr erhält, wie er Anfangs in sie legte. Denn obgleich die Bewegung nichts anderes an der bewegten Materie ist, als eine Bestimmung oder Affection derselben, so hat sie doch eine bestimmte Grösse oder Quantität, die, obgleich in den einzelnen Theilen der Materie verschieden, im Ganzen doch immer dieselbe bleibt, so dass, wenn ein Theil der Materie sich um das Doppelte schneller bewegt als ein anderer, und dieser andere um das Doppelte grösser ist, als der erstere, ebensoviel Bewegung im kleineren, als im grösseren ist, und dass, je langsamer die Bewegung eines Theils geschieht, desto schneller die Bewegung irgend eines anderen ihm gleichen ist. Wir sehen auch ein, dass in Gott nicht nur die Unveränderlichkeit seines Wesens, sondern auch die seiner Wirkungsweise eine Vollkommenheit ist. Weil nun Gott die Theile der Materie bei ihrer Erschaffung verschiedentlich bewegte, und diese ganze Materie auf dieselbe Weise und in demselben Verhältniss, wie er sie erschuf, erhält, so ist es vernünftig, anzunehmen, dass er auch immer dieselbe Grösse der Bewegung in ihr erhalte. (Ebend. 36.)

Aus dieser Unveränderlichkeit Gottes lassen sich folgende Gesetze der Natur erkennen, welche die secundären und besonderen Ursachen der verschiedenen Bewegungen in den

einzelnen Körpern sind. Das erste dieser Gesetze ist: Jedes Ding, inwiefern es einfach und ungetheilt ist, bleibt für sich selber immer in demselben Zustande, und wird nur von äusseren Ursachen verändert. Wenn es also z. B. ruht, wird es nie von sich selbst, sondern nur von einer äusseren Ursache in Bewegung gesetzt; wenn es sich bewegt, wird es stets nur durch die Hindernisse anderer Körper, z. B. den Widerstand der Luft zur Ruhe gezwungen, ausserdem aber würde es sich immer fortbewegen. Das zweite Gesetz der Natur ist: Jeder Theil der Materie für sich besonders betrachtet, strebt nur darnach, in gerader, aber nicht in krummer Linie die Bewegung fortzusetzen. Jeder Körper daher, der sich im Kreise bewegt, ist beständig bestrebt, von dem Mittelpunkt des Kreises, den er beschreibt, wegzukommen. Das dritte Gesetz der Natur ist dieses: Wenn ein bewegter Körper einem anderen begegnet, und eine geringere Kraft zur Fortsetzung seiner Bewegung in gerader Linie hat, als der andere zum Widerstandleisten, so bekommt er eine andere Richtung, und verliert so nicht seine Bewegung, sondern nur die Richtung derselben; hat er aber eine grössere Kraft, so bewegt er den anderen mit sich fort und verliert so viel von seiner Bewegung wie er dem anderen mittheilt. Die Kraft aber eines Körpers, in einen anderen einzuwirken, oder der Thätigkeit eines anderen zu widerstehen, besteht darin allein, dass ein jedes Ding für sich selbst in demselben Zustand, in dem es ist, zu verbleiben sich bestrebt. Das Verbundene hat daher einige Kraft, die Trennung zu verhindern, das Getrennte, getrennt zu bleiben, das Ruhende, in seiner Ruhe zu beharren, und folglich dem zu widerstreben, was sie ändern kann, das sich Bewegende, in seiner Bewegung, d. i. in der Bewegung von derselben Geschwindigkeit und Richtung zu verbleiben*. (Ebend. 37—43.)

---

* Eine Beurtheilung der Descartischen Gesetze der Bewegung sowohl im Allgemeinen als im Besonderen vom Standpunkt der Physik aus findet man in Fischers Geschichte der Physik I. B. S. 322—327 und 355—360.

66. Kritik des Princips der Naturphilosophie Descartes'.

Der Haupt- und Grundmangel in der Naturanschauung Descartes' liegt nicht nur darin, dass er das Wesen der Materie lediglich in die ganz einfache, abstracte Bestimmung der Ausdehnung setzte, sondern auch darin, dass er überhaupt die Materie als solche, in der Abstraction von der Bewegung, als das einzig Substanzielle von der Natur zu Grunde legte, sie nur in der Bestimmung der Positivität, nicht auch der Negativität erfasste, nicht das Mangelhafte der Materie für sich selbst, das die Materie als eine blosse Materie Aufhebende in ihr selbst erkannte. Die Bewegung ist es ja, welche die Indifferenz des blossen Ausgedehnt- und Aussereinanderseins der materiellen Theile aufhebt, die Theile aus ihrer todten Indifferenz aufschreckt, wacker durch einander rüttelt, und dadurch, dass sie die Materie der Bestimmung der Indifferenz, die sie zur blossen Materie macht, beraubt, Unterschied, Beschaffenheit, Physikalisches in ihr erzeugt, und so gewissermassen sie immateriell macht, vergeistigt. Sie ist daher die erste abstracte Form des Lebens oder das erste abstracte Princip aller Qualität und alles Lebens. Dass Descartes sie nicht aus der Materie selbst entspringen liess, nicht aus und in ihr selbst enthalten erkannte, sondern zu Gottes Macht seine Zuflucht nahm, und so äusserlich sie in die Natur hineinschleppte, ist ein Hauptmangel seiner Naturphilosophie*. Descartes wie Hobbes erkannten, dass die Materie für sich allein zur Construction der Natur unzulänglich sei, und trugen daher, theils durch die Erkenntniss dieses Mangels, theils durch die Erfahrung dazu bewogen, die Be-

* Henry More behauptet gegen Descartes in einem Briefe an ihn, dass die Materie ein dunkles Leben sei. „Daraus würde sich eine Ansicht ergeben, die meinem Geiste besonders sympathisch wäre: die Materie sei gleichwohl Leben, wenn auch abgeschwächt, da sie mir ja in der That als die entlegenste, letzte Spiegelung der Gottheit erscheint; sie bestehe nicht in der blossen Ausdehnung und Theilbarkeit, sondern sei jederzeit zugleich eine gewisse Thätigkeit, d. h. sie befinde sich entweder in Bewegung oder in Ruhe, welche beide, wie Du selbst zugiebst, in Wahrheit immer Thätigkeit bedeuten.“ Ren. Descartes *Epist. Pars* I, *Ep.* LXX, *p.* 215.

wegung mit zur Materie hinzu, verbanden sie äusserlich mit ihr; aber sie erkannten nicht, dass dieses Bedürfniss der Bewegung nicht nur ein subjectives, sondern ein objectives, ein Bedürfniss der Materie selbst ist; dass die Bewegung ihr selbst durchaus wesentlich, eine aus ihr selbst hervorgehende Nothwendigkeit, dass sie, um in personificirenden Bildern die Sache zu erläutern, nichts anderes ist, als der aus ihrem eigenen Magen in der Materie aufsteigende Ekel an sich, als die aus ihren eigenen Eingeweiden sich erhebende Indignation über die Leerheit und Stupidität ihrer Indifferenz, die sie aus dem Schlaf ihrer absoluten Geistlosigkeit zu dem unterscheidenden Tageslicht eines bestimmten Lebens aufweckt.

Wie mangelhaft und abstract aber auch die Grundprincipien der Naturphilosophie Descartes' sind, und wie viele übereilte, unbegründete Hypothesen, wie z. B. die Hypothese von seinen Wirbeln, er auch aufstellte: so bleibt ihm doch sicherlich das hohe Verdienst, auch in der Naturphilosophie von vorn angefangen, sich zu einer neuen, aus selbständigem Geiste erzeugten, die Natur im Grossen umfassenden Anschauung derselben erhoben, und mit Macht auch im Gebiete der speciellen Gegenstände der Naturwissenschaften den menschlichen Geist in Thätigkeit versetzt, die Gelegenheit zu ferneren Entdeckungen und Berichtigungen gegeben, und selbst manche richtige Gesetze gefunden zu haben. Es bleibt ihm aber auch das noch viel höhere Verdienst, das geistige und allgemeine, das metaphysische oder speculative Princip, welches dem Standpunkte der Erfahrung und namentlich des auf Erfahrung gegründeten Naturstudiums zu Grunde liegt, und ihm objective, allgemeine Bedeutung giebt, zuerst bestimmt ausgesprochen zu haben. Denn die Erfahrung setzt, wie schon früher gezeigt wurde, als die geistige und verborgene Bedingung ihres Anfangs das geistige Princip voraus, welches den Geist seiner Philosophie ausmacht, wenn er es gleich in seiner abstractesten und beschränktesten Form aussprach. Die Naturwissenschaft, besonders aber die Physik, blieb daher auch bis auf die neuesten Zeiten im Wesentlichen und Allgemeinen, d. i. dem metaphysischen oder naturphilosophischen

Theil, auf dem Standpunkt der Philosophie Descartes', obwohl die meisten Physiker keine Cartesianer waren, sondern im Gegentheil mehr dem Atomismus huldigten, der aber im Wesentlichen selbst nicht von der Naturphilosophie Descartes' verschieden ist, da er, ebenso wie diese, auf blossem Mechanismus und Materialismus beruht. Denn die allgemeinen Principien der Naturphilosophie Descartes', seine Anschauung von der Natur als einer blossen Materie, von der Bewegung, als einem äusserlich oder unbegreiflich mit der Materie Verbundenen, von den Poren, von der Indifferenz der Materie waren auch die Grundlagen der späteren Physik.

67. Die Aufhebung der Gegensätze von Geist und Natur, und deren Kritik.

Die Naturphilosophie Descartes' hat, wie jede Anschauungsweise der Natur, die auf denselben allgemeinen Principien, von denen er ausgeht, oder auf diesen verwandten beruht, die Natur zu ihrem Objecte als ein Todtes, Mechanisches, Aeusserliches; denn sie hat sie nur in ihrem Unterschiede vom Geiste, bloss in dem Gegensatz gegen ihn, der doch das Princip alles Lebens ist, und darum nur als Materie zu ihrem Gegenstande. Wohl erhebt sich der Geist auch auf dem Standpunkt der Descartischen Philosophie vermittels des Bewusstseins von der Existenz der unendlichen Substanz, die in keinem Gegensatze steht, zur Aufhebung des Gegensatzes zwischen Geist oder Seele und Materie, und es kommt also auch auf diesem Standpunkte in einem Punkte die Anschauung vom Leben, d. i. eben von der Einheit des Geistes und der Materie, zum Vorschein. Allein es kommt zu keiner wirklichen Einheit. Die Begriffe des Geistes und der Materie sind zwei ganz verschiedene; alle körperlichen Bestimmungen reduciren sich auf die Ausdehnung als ihr gemeinschaftliches Wesen; alle geistigen Acte aber oder Bestimmungen, wie Wollen, Fühlen, Einbilden haben zu ihrem gemeinschaftlichen Wesen das Denken, die Vorstellung oder das Bewusstsein. Aber die Acte des Körpers haben durchaus keine Gemeinschaft mit den Acten des Geistes; das Denken,

das gemeinschaftliche Wesen der geistigen Bestimmungen, und die Ausdehnung, das gemeinschaftliche Wesen aller körperlichen Bestimmungen, sind der Gattung nach unterschieden. Der Körper ist seiner Natur nach immer theilbar, der Geist aber durchaus untheilbar; denn das denkende Wesen kann keine Theile in sich unterscheiden, es ist ein durchaus identisches Wesen. Alles, was daher vom Körper gilt, muss vom Geiste verneint werden; beide schliessen sich aus*. Sie sind ihrem Begriffe nach selbständig, unabhängig von einander; beide sind für sich selbst complete oder vollständige Substanzen**.

* „Alle körperlichen Vorgänge fallen unter den Allgemeinbegriff der Ausdehnung; neben ihnen giebt es andere, die sogenannten geistigen, wie Verstehen, Wollen u. s. w., welche wir unter den Begriffen Denken, Wahrnehmung, Bewusstsein, zusammenfassen. Denkacte haben mit körperlichen Vorgängen keinerlei Verwandtschaft; die Begriffe Denken (für alle geistigen Vorgänge) und Ausdehnung (für alle körperlichen) sind gänzlich unvereinbar. (*Respons.* III.) Ich nehme wahr, dass zwischen Geist und Körper ein gewaltiger Unterschied bestehe. Der Körper ist seiner Natur nach theilbar, der Geist offenbar untheilbar. Denn wenn ich den Geist oder mich selbst, soweit ich nur denkendes Wesen — nur Geisteswesen — bin, betrachte, bin ich nicht im stande in mir Theile zu unterscheiden, sondern ich erfasse mich als ein durchaus einheitliches und untheilbares Wesen, dessen verschiedene Fähigkeiten, Denken, Wollen u. s. w., nicht Theile genannt werden dürfen, weil ja der nämliche Geist, welcher will, auch denkt und umgekehrt. (*Medit.* IV.) Vom Geiste ist uns nicht nur klar, dass er ohne den Körper existire, sondern auch dass man ihm alles das, was den Körper ausmacht, absprechen könne. (*Resp.* IV.)

** Nur in Beziehung auf den Menschen, den Geist und Materie constituiren, nennt Descartes beide unvollständige Substanzen. (*Resp.* IV. *p.* 122 u. *R. Desc. Notae p.* 180.) Abgesehen davon, dass Descartes der wahren Idee seiner Philosophie widerspricht, indem er den Geist insofern gleichsetzt der Materie, da doch nur dem Geiste eine unvermittelt gewisse und unbedingt reale Existenz zukommt, aber nicht der Materie; so hätte vielmehr Descartes, wiewohl nicht zu leugnen ist, dass auch der Geist, der zu seinem Gegensatz die Materie hat, ein unvollständiger Geist ist, nicht in der Materie, wie sie mit dem Geiste zu einem Wesen verbunden ist, sondern in ihr selbst, wie sie für sich ist und für sich betrachtet wird, ihre Unvollständigkeit erkennen, gerade in ihrer Trennung ihren Mangel und ihr Elend finden sollen.

Es ist also unmöglich, dass eine lebendige, organische aus ihrem Begriffe hervorgehende Einheit beider zu stande komme; es ist nur der Denker, das Subject, das sie verbindet. Sie bleiben an sich selber auseinander; und da die Einheit nur eine willkürliche subjective ist, keine in den objectiven Begriffsbestimmungen der Materie und des Geistes enthaltene, so kann sie nichts weiter als eine Zusammensetzung sein. Die Kategorie oder Gedankenbestimmung der Zusammensetzung ist, wenn einmal Geist und Materie in einer einseitigen Geschiedenheit von einander angenommen und fixirt sind, und diese Geschiedenheit als der richtige, wahre Begriff von ihnen vorausgesetzt ist, und doch beide dann verbunden werden sollen, die einzige, in der diese ihre Verbindung aufgefasst werden kann; denn die Zusammensetzung ist eben eine Verbindung, in der die Verbundenen unverbunden, aussereinander bleiben. Statt dass daher durch die Zusammensetzung eine Einheit zu stande kommen soll, kommt durch sie nur ein Widerspruch zu stande; denn Materie und Geist sind sich direct entgegengesetzt, geschieden, in dieser Geschiedenheit selbständig, unvereinbar, und doch vereint. „Es ist evident, dass die Begriffe denkendes Wesen und ausgedehntes oder bewegliches Wesen als völlig disparat in keiner wechselseitigen Abhängigkeit stehen, und es widerstrebt uns zu denken, dass solche Wesen, die von uns ganz klar als verschieden und unabhängig begriffen werden, selbst von der Gottheit nicht als selbständige gesetzt werden könnten. Wenn wir nun solche Wesenheiten, wie Denken und körperliche Bewegung, in einem und demselben Object vereinigt antreffen, wie dies beim Menschen der Fall ist, so ergiebt sich daraus nicht ihre Einheit der Natur nach, sondern lediglich die Einheit der Zusammensetzung.“ (*Resp.* VI. 157 & *p.* 156.) Descartes sagt allerdings, dass der Geist nicht etwa, wie ein Schiffer in seinem Fahrzeug, in seinem Körper sei, sondern aufs innigste mit ihm verbunden, und gleichsam vermischt sei, so dass er gewissermaassen Ein Wesen mit ihm ausmache (*Medit.* VI.); allein das sind nur Behauptungen, die ihm die Erfahrung, welche, wie Descartes selbst eingesteht (*Epist.*

P. I. *ep.* 30 & *Med.* VI.), uns durch das blosse Gefühl schon lehrt, dass die Seele mit dem Leib Eins sei, aufgedrungen hat. Sie gehen nicht aus seinen Principien hervor, aus den Bestimmungen, die er als die objectiven Bestimmungen des Geistes und der Materie anerkennt; sie ändern daher nichts an der Sache, heben nicht die Unvereinbarkeit des Leibes und der Seele auf, die von vorn herein als zwei selbständige Substanzen bestimmt sind. Descartes widerspricht sich daher auch nirgends mehr, als in diesem Punkte. So sagt er z. B.: Es gilt nicht eigentlich vom Wesen des Geistes, dass er mit dem menschlichen Leibe verbunden sei (*Resp.* IV.); die Einheit von Seele und Materie sei nur eine „Einheit durch Zusammensetzung", nicht „der Natur nach"; und doch auch wieder: der Geist sei „mit dem Leibe substantiell verbunden", die Einheit beider eine „substantiale". (Ebend.) Uebrigens sah Descartes selbst nur zu gut die grosse Schwierigkeit ein, die bei seinem Begriffe vom Geiste die Vereinigung desselben mit der Materie hat; denn beide müssten zugleich als unterschieden, zugleich als identisch gefasst werden, weil die Verbindung zweier Dinge fassen nichts anderes heisse, als sie in ihrer Identität begreifen. (*Ep.* P. I. 30.) Die Schwierigkeit, zugleich den Unterschied und die Einheit des Geistes und der Materie zu fassen, sucht Descartes dadurch zu heben, dass er drei Erkenntnissweisen, drei Gattungen ursprünglicher, allgemeiner Begriffe, erstlich den Begriff des Geistes, zweitens den des Körpers, drittens den der Verbindung beider, unterscheidet. Der Begriff der Seele ist ein rein intellectueller Begriff, oder die Seele erfasst sich allein durch den reinen Verstand; der Körper kann auch durch den blossen Verstand gefasst werden, aber weit besser durch den Verstand in Verbindung mit der Einbildungskraft; die Verbindung aber von Leib und Seele und was darauf sich bezieht, kann nur dunkel durch den Verstand allein oder in Verbindung mit der Imagination, am klarsten aber durch das Gefühl (*per sensus*) erfasst werden*. (Ebend.)

* Einige Stellen finden sich allerdings auch in Descartes, die auf die Einheit von Geist und Materie hindeuten, aber sie stehen

Die Schwierigkeit der Vereinbarkeit oder vielmehr die Unvereinbarkeit des Geistes mit der Materie in der Philosophie Descartes' geht, wie schon erwähnt, daraus hervor, dass er den Geist nur in der Bestimmung des bewussten Selbst und dieses als die Seele, als den Geist selbst erfasste; denn von diesem, vom Körper sich absondernden, diese Absonderung als seine positive, totale, als seine Wesenbestimmung setzenden Geiste aus ist eine Verbindung mit dem Körper unmöglich. Das Selbst ist gerade das, was die unmittelbare Verbindung zwischen Leib und Seele aufhebt, was im Menschen nur entsteht durch die Abstraction von seinem Leibe, in der er den Leib als ein nicht zu seinem Selbste Gehöriges, als eine blosse Materie von sich abtrennt. Descartes vermehrt diese Schwierigkeit noch dadurch, dass er, der überhaupt, als Anfänger der neueren Philosophie, noch nicht ganz frei vom Geiste der älteren Metaphysik und daher nicht im stande war, die seiner Philosophie, namentlich vom Geiste, zu Grunde liegenden Ideen in strenger Consequenz und Bestimmtheit ans Licht zu bringen und durchzuführen, die negative, unbestimmte, gespenstische Form oder Bestimmung der Untheilbarkeit und Einfachheit auf den Geist anwendet. In Wahrheit ist der reelle, bestimmte Unterschied des Geistes von der Materie, die Immaterialität desselben, von ihm allein in die Einheit des Denkens oder Selbstbewusstseins zu setzen, von welcher die Bestimmung der Einfachheit oder Untheilbar-

---

ganz isolirt da. So sagt er vom organischen Leibe: „Dieser ist eine Einheit und in Bezug auf die Anordnung seiner Organe untheilbar, weil diese sämmtlich in Wechselbeziehung stehen und der Wegfall eines einzigen für den ganzen Leib Schaden und Gebrechen bedeutet.“ (*De Passion.* P. I. Art. 30.) Er erkennt also hier in dem Leibe die Bestimmung der Einfachheit und Untheilbarkeit an, die er sonst nur dem Geiste beilegt. So sagt er auch: „Obwohl jedermann im stande ist die Seele als materiell zu denken — was in Wahrheit nichts anderes heisst, als ihre Vereinigung mit dem Leibe denken —, so ergiebt sich späterhin doch die Erkenntniss, dass sie vom Leibe trennbar sei. Der Seele Ausdehnung zuschreiben, das heisst darum nur soviel als sie mit dem Leibe vereinigt denken.“ (*Epist. P.* I. 30.) Eine Stelle, die übrigens ebenso isolirt wie dunkel dasteht.

keit erst der abgezogene Ausdruck ist, und zu welcher sich diese verhält, wie zum wirklichen Geist das Gespenst, zum lebendigen Wesen sein Schatten. Gleichwie aber die Einfachheit nur das abgezehrte und abgezogene Gespenst von der lebendigen, concreten Bestimmung der Einheit des Selbstbewusstseins, und daher keine positive Bestimmung ist, durch die ich den Geist oder die Seele bestimme und erkenne: so ist es auch ganz unmöglich von dieser abgezehrten Bestimmung aus die Einheit des Geistes und der Materie, die Verbindung des einfachen Wesens mit dem zusammengesetzten, zu erfassen.

Da Descartes lediglich in das Selbstbewusstsein das Wesen des Geistes setzt, das bewusste oder denkende Selbst nach ihm die ganze Seele oder der ganze Geist ist, (denn er unterscheidet nicht Seele und Geist: da, wo kein Bewusstsein und Wille, auch keine Seele, sondern nur Materie ist;) so ist es auch eine nothwendige Folge seiner Philosophie, dass die Thiere blosse Automaten, Maschinen, alle ihre Bewegungen nur mechanisch sind*, nicht aus einem geistigen Princip erfolgen — eine nothwendige Folge überhaupt, dass Descartes in der Erklärung der Lebens- und Seelenerscheinungen ein reiner Materialist ist. Alle Thätigkeiten und Bewegungen, die ohne unser Selbst, ohne unseren Willen geschehen, geschehen nach ihm ohne Seele, also auf nur materielle oder vielmehr mechanische Weise. „Darum hängen alle unsere Bewegungen, bei denen der Wille nicht mitbetheiligt ist, wie es häufig beim Athmen, Gehen und anderen Handlungen der Fall ist, die uns mit den Thieren gemeinsam sind, von nichts anderem ab als von dem Bau unserer Glieder und dem Laufe, den die durch die Wärme des Herzens erregten Lebensgeister durch Gehirn, Nerven und Muskeln nehmen, geradeso wie die

* Es thut nichts zur Sache, wenn Descartes schon lange vor seinen metaphysischen Meditationen diese seine Ansicht von den Thieren in einer Jugendarbeit niedergelegt hat. Vergl. Baillet: *La Vie de Mr. Descartes* L. I. Ch. 11. — Dass die Thiere nicht denken, beweist Descartes daraus, dass sie keine eigentliche Sprache haben, und diesen Mangel leitet er nicht ab von dem Mangel der Organe, sondern von dem Mangel des Denkens. *Epist.* I. 67. 54.

Bewegungen eines Automaten lediglich durch die Kraft der Feder und die Anordnung seiner Räder hervorgebracht werden." (*De Passionibus* P. I. Art. 16.) „Wenn Jemand," sagt er ebendaselbst Art. 13, „geschwind die Hand nach unseren Augen ausstreckt, als wenn er uns schlagen wollte, so können wir, wenn wir gleich wissen, dass er unser Freund ist und es nur aus Scherz thut, also uns kein Leid zufügen wird, uns doch nicht enthalten, die Augen zu schliessen — ein Beweis, dass sie nicht durch unsere Seele geschlossen werden, (denn es geschieht wider unseren Willen, welcher ihre einzige oder wenigstens vorzüglichste Thätigkeit ist,) sondern dass die Maschine unseres Körpers so gemacht ist, dass die Bewegung jener Hand gegen unsere Augen eine andere Bewegung in unserem Hirn erregt, welche die Lebensgeister in die die Augenlider zusammendrückenden Muskel hinabführt."

68. Schlussbemerkungen über die Philosophie Descartes'.

(1847.)

Die Philosophie Descartes' ist in vielerlei Beziehungen sehr lehrreich; besonders aber deswegen, weil sie die Entstehung der menschlichen Vorstellung vom Geiste — als einem selbständigen, von allem Körperlichen, Sinnlichen, Materiellen unterschiedenen Wesen — so offen und klar darlegt. Descartes macht die Ausdehnung zum absoluten, zum allumfassenden, erschöpfenden Wesen des Körpers, des Materiellen überhaupt. Nun hat aber der Gedanke keine Ausdehnung, keine Länge, Breite und Tiefe, also ist das Denken keine Körperkraft, sondern etwas schlechthin Unkörperliches, Unsinnliches. Wenn ich etwas zu Allem mache, so ist nothwendig das Gegentheil dieses Etwas das Nichts von Allem, und ich habe zur Bestimmung desselben nur negative, d. i. nicht bestimmende, nichts sagende Prädicate oder Worte wie Immateriell, Unkörperlich, Unsinnlich, Unausgedehnt u. dergl. Die einzige positive, d. i. etwas sagende Bestimmung, die einzige, mit der ich auf die Frage: was ist denn dieses Nichts von allem Körperlichen? antworten kann, ist: das Denken, so dass es

also heisst: der Geist ist ein denkendes Wesen. Allein was ist damit gesagt und erklärt? Ich erkläre das Denken durch ein denkendes Wesen, d. h. ich mache eine Wirkung zur Ursache, eine Erscheinung zum Wesen, eine Function zur Person; ich mache das Denken zum Grund, zur Voraussetzung des Denkens, kurz das Denken zur Ursache seiner selbst. Das Wesen, welches als *Causa sui*, als Ursache seiner selbst, als von sich selbst seiend gefasst wird, ist nur der ontologische, gegenständliche Ausdruck dieses Denkens, welches das Denken aus sich selbst erklärt, das Denken zum Prädicat und Subject, d. i. zum Wesen und Grund des Denkens macht. Ich schliesse, sagt Descartes, meine Augen, verstopfe meine Ohren und denke, ich sei ohne Welt, ohne Sinne, ohne Körper. Ich kann mich ja denken ohne Körperliches, also bin ich ein ohnkörperliches Wesen; d. h. ich mache es, wie der Vogel Strauss, welcher sich für unsichtbar hält, wenn er nicht sieht, mit dem Bewusstsein der Gefahr auch das Dasein der Gefahr aufgehoben glaubt. Im Denken als solchem habe ich kein Bewusstsein von meinem Kopfe, meinem Hirn, so wenig als ich im Sehen ein Bewusstsein von meinen Augen, im Hören — versteht sich im gesunden, und im Hören für sich — ein Bewusstsein von meinen Ohren habe. Im Denken weiss ich schlechterdings nichts von seinem Zusammenhange mit dem Hirn; ich weiss nur, so zu sagen, was es aus- und vorwärts, aber nicht was es ein- und rückwärts, was es für mich, aber nicht, was es an sich, kurz ich weiss nur, was es seinen Producten, den Gedanken nach ist, aber nicht, was es seinem letzten Wesen, seiner Ursache nach ist*. Diese

* So gut der Kopf oder der vermittels der Einbildungskraft als ein Wesen personificirte Denkact sagt: ich bin ein vom Körper, vom Hirn unabhängiges Wesen, so gut könnte das Auge oder der Sehact sagen: ich fühl' und weiss im Sehen nichts von der Pupille, von der Traubenhaut, von der wässerigen Feuchtigkeit, vom Glaskörper, von der Krystallinse, von der Retina, nichts von den Anstrengungen, Bewegungen und Verrichtungen dieser vielen, verschiedenen Körper, welche das himmlische Gefühl des Sehacts hervorbringen, also bin ich ein immaterielles, unkörperliches, durch mich selbst seiendes Wesen. Allerdings ist das Resultat das „dem Begriffe nach Erste“; denn der

Unwissenheit des Menschen von dem physiologischen Grund und Wesen des Denkens ist die Basis, das Princip der Psycho- und Pneumatologie und ihrer Tochter, der Theologie, das Princip des Platonismus, des Christianismus, der nichts anderes ist als ein populärer, sinnlicher, concentrirter Platonismus oder Spiritualismus überhaupt, des Cartesianismus, Fichteanismus und Hegelianismus. Descartes sagt selbst in seiner Antwort auf Gassendi's Einwürfe: „Da ich wahrnehme, dass ich eine denkende Substanz bin, und von dieser denkenden Substanz einen klaren und deutlichen Begriff bilde, welcher nichts von dem enthält, was zur körperlichen Substanz gehört, so habe ich hinreichenden Grund zu behaupten, dass ich, inwiefern ich mich selbst kenne, nichts anderes, als ein denkendes Wesen bin.“ Aber wie wenig kennt sich der Mensch! Wenigstens solange als er über dem göttlichen Wesen sein eigenes, über dem Geist den Leib, über seinen Gedanken und Einbildungen die Wirklichkeit vergisst. Wie kann ich also gewiss sein, dass das Ich, das ich nicht kenne, mit dem mir bekannten dasselbe ist? Bin ich unbewusst nicht vielleicht etwas ganz Anderes, als ich bewusst bin? Aber wie komme ich denn hinter mein Bewusstsein? Giebt es kein Mittel, dieses Unbekannte, hinter dem Bewusstsein Liegende zum Bewusstsein zu bringen? Ja; aber es ist nicht das Denken, wenigstens nicht das abstracte; dieses sagt mir nur: ich bin nichts weiter als ein denkendes Wesen. Es ist das Gefühl, der Sinn, welcher mir unwidersprechlich beweist, dass ich ein mit meinem Leibe innigst verbundenes, ein körperliches, sinnliches Wesen bin. Diese Einheit oder Verbindung des denkenden und körperlichen Wesens erstreckt sich jedoch nach der Philosophie Descartes' nur auf die Imagination, die Einbildungskraft, und das Gefühl; das Denken als solches, der

---

Sinn des Organs ist die Function, aber es ist speculative Taschenspielerei, dasselbe zugleich wieder zu dem der That nach Ersten zu machen, das Resultat abgetrennt von seinen Bedingungen als ein selbständiges Wesen zu personificiren und dann die Natur aus dem Geiste, d. h. die Grundlagen, die Bedingungen und Voraussetzungen des Resultats aus dem Resultate, zu deduciren.

Begriff, der Intellect oder Verstand bleibt und wirkt getrennt und unabhängig vom Hirn. Und diese Unabhängigkeit desselben beweist oder erschliesst sie hauptsächlich oder zuletzt nur aus dem Begriff des Verstandes, des Denkens selbst; denn bei allen anderen Begriffen, wie z. B. den mathematischen, ist die Concurrenz der Einbildungskraft unverkennbar oder wenigstens unableugbar; aber „von der denkenden Substanz, vom Geiste, lässt sich kein Bild, keine Vorstellung machen"; der Geist wird nur durch sich selbst, das Denken nur durch das Denken begriffen und erklärt.

Descartes' Philosophie hat hierin wirklich einen Fortschritt gemacht, dass sie, während sonst der Geist als ein unsichtbares, immaterielles, und doch zugleich wieder dem sichtbaren Menschen oder Körper ähnliches, durch den Leib ausgedehntes, gespenstisches Wesen vorgestellt wurde, das Wesen des Geistes in den Act des Bewusstseins, des Denkens setzte. Ich denke, *voilà tout*; und der Denkact ist kein Act, wie der Zeugungsact, wie der Act des Essens und Trinkens, Schmeckkens und Riechens, Hörens und Sehens; es ist ein von allen diesen Acten, auf welche wir das Wesen der Sinnlichkeit einschränken, unterschiedener, unvergleichlicher, origineller, nur durch sich selbst zu fassender Act. Aber wenn nun Descartes diesen Act sogleich wieder als ein Wesen verselbständigt, zu einer von der Gattung der sinnlichen Wesen unterschiedenen Gattung macht, beweist er damit, dass er selbst noch auf dem Boden des phantastischen Spiritualismus steht; denn dem Begriff des Dings oder Wesens, der Substanz, unterstellt sich nothwendig — nothwendig, weil er ja nur von der Anschauung abgezogen ist — das Bild einer sinnlichen Substanz, was schon daraus deutlich erhellt, dass Descartes den Begriff des Wesens ebensogut auf die Ausdehnung anwendet, als auf das Denken. Mit Recht bemerkt daher der Verfasser der Reise durch die Descartische Welt, als ihm die von ihren Leibern abgeschiedenen Geister zweier Cartesianer erscheinen: „Ich habe vor einigen Tagen in Descartes gelesen, dass das Wesen der Seele darin besteht, dass sie eine denkende Substanz sei, also ohne Ausdehnung, ohne Gestalt, ohne Farbe.

Wie reimt sich das aber mit dem zusammen, was ich jetzt sehe? Ihr behauptet, blosse Geister zu sein, und doch sehe ich an euch verschiedene Farben, sehe euch in menschlicher Gestalt, sehe, dass ihr, ebensogut wie ich, ausgedehnte Wesen seid. Löst mir ums Himmels Willen diesen Widerspruch!" Und mit ebensoviel Recht bemerkt der Theosoph Oetinger in seinen anlässlich Jak. Böhme's angeführten Auserlesenen Schriften Swedenborgs (V, 242) gegen die idealistische Erklärung des Denkens durch ein einfaches, denkendes Wesen: „Die Idealisten sagen alle, derjenige sei ein Materialist, welcher statuire, dass die Materie denken könne. Zum Denken aber gehört ein Wesen, das weder die *Physici* noch die *Metaphysici* bisher erkannt. *M. le Cat* nennt es ein Amphibium, eine mittlere Substanz zwischen Leib und Seele" (freilich eine phantastische Bestimmung!). „Denken kann keine Substanz aus eingepflanzter innerer Kraft der *Simplicité*, sondern denken, reflectiren, sich selbst offenbar werden hat seine Coordination zu den *Meningibus* und *Membranis* des Gehirns, zu dem *Aequilibrio solidorum et fluidorum* in dem Leib, ja zu dem ganzen Umlauf des Geblüts. *Magna vis sanguinis ad intelligentiam*, sagt Hippokrates." Ebenso richtig und anführungswerth ist, was die ungenannte Verfasserin eines im Geiste der kabbalistischen Philosophie gegen Descartes, Hobbes und Spinoza geschriebnen Buchs: *Principia Philosophiae antiquissimae et recentissimae* etc. *Amstel.* 1690* gegen die Descartische Scheidung des Geistes vom Leibe sagt. (p. 110—116.) „Wenn der Geist wesentlich vom Körper unterschieden ist, warum bedarf er denn einen solchen organisirten Körper? Warum z. B. zum Sehen ein so wunderbar gebildetes und organisirtes körperliches Auge? Warum ein körperliches Licht, um die körperlichen Gegenstände zu sehen? Wenn er durch und durch nur Geist, durchaus nicht körperlich ist,

* Als der Herausgeber oder vielmehr eigentliche Autor dieser höchst seltenen Schrift, deren ganzer Titel ist: *Opuscula philos. quibus continentur Princip. Phil. ant. et rec. ac Philosophia vulgaris refutata*, wird in *Vogtii Catalogus Librorum Rariorum p.* 505. T. M. v. Helmont bezeichnet, von Leibniz aber die Gräfin Connaway.

warum ist er denn so mannigfacher körperlicher Organe, die doch gar nichts mit seinem Wesen gemein haben, benöthigt? Ferner, warum ist denn der Geist oder die Seele so leidend in körperlichen Schmerzen? Wenn sie keine Körperlichkeit oder nichts Körperliches an sich hat, warum wird denn die Seele, sie, die doch von ganz anderer Natur ist, durch eine Wunde des Körpers so schmerzlich verwundet? Wahrlich lauter unauflösliche Fragen, wenn man nicht annimmt, dass die Seele eines und desselben Wesens mit dem Leibe ist, obgleich die Seele rücksichtlich der Lebendigkeit und Geistigkeit um viele Grade höher steht, als der Leib."

Descartes' Philosophie bezeichnet aber noch einen anderen höchst wichtigen, ohne Einschränkung anzuerkennenden Fortschritt in der Geschichte des menschlichen Geistes. Wenn das Christenthum mit dem Satz beginnt: „Gott ist ein Geist," so beginnt dagegen die neuere Zeit, deren Wesen die Verneinung des Christenthums in der Bejahung desselben ist, in Descartes mit dem Satz: Ich bin ein Geist. Wenn das Christenthum mit der Abstraction von der Welt beginnt, ein Wesen an die Spitze stellt, welches war, als Nichts war, welches die Welt aus Nichts schafft und ins Nichts verstösst, so beginnt Descartes mit derselben Fiction; aber dieses das Nichtsein der Welt fingirende, ihr Dasein aufhebende Wesen bin Ich, der Geist, der Denker. „Wir müssen (sagt der Cartesianer Wittich in dem seinem *Antispinoza* angehängten *Comment. de Deo. Amstel.* 1690. p. 355.) abstrahiren von aller Zeit und in Gedanken die Existenz aller Körper aufheben, wie Descartes in seinen ersten Meditationen gethan hat, nur darauf reflectiren, dass wir, die wir denken, sind, und dass Gott existirt, und an keine Bewegung und deren Eigenschaft, die Nacheinanderfolge denken — so werden wir die Existenz Gottes als eine ewige Existenz, als eine solche, von der die Unvollkommenheit eines Anfangs, Endes und Nacheinanderseins ausgeschlossen ist, begreifen." Ist hier nicht mit den Fingern selbst zu greifen, dass das objective Wesen nur das subjective Wesen, das abstracte Wesen ohne Welt, Zeit, Körper nur das eigene Wesen des von Welt, Zeit, Körper Abstrahirenden ist?

Der Gott also, der ein Geist ist, der Alles durch seinen Willen und Verstand hervorbringt, dessen Gedanken oder Ideen alle Dinge ihr Wesen, dessen Willensentschlüssen alle Dinge ihr Dasein verdanken, in Vergleich zu dessen Wesen alle sinnlichen Dinge Nichts sind, ist nichts anderes als das Wesen des Idealismus, nichts anderes als des Menschen eigener Geist, der aber im Christenthum als ein vom Menschen unterschiedenes, gegenständliches Wesen vorgestellt wird. Die ersten Ansätze zu dieser Erkenntniss, der Erkenntniss der Theologie als der Anthropologie liegen bereits in Descartes. Der gegenständliche, göttliche Idealismus wird bereits in ihm subjectiver, menschlicher Idealismus. Bei Descartes ist im „Gottesbewusstsein“ das Selbstbewusstsein, im Gottvertrauen das Selbstvertrauen des Menschen erwacht. „Gott kann Alles, was ich klar und deutlich als möglich einsehe.“ (*Respons.* IV.) Gott ist die Gewissheit von der Wahrheit und Unbeschränktheit meines Wesens, von der Giltigkeit und Richtigkeit meiner Gedanken, die Bestätigung, dass ich Recht habe, dass ich mich nicht irre, nicht täusche in dem was ich klar und deutlich einsehe*. Damit ist zwar nichts Neues gesagt. Wenn es bei Augustin z. B. heisst: „wenn ein unverweslicher Körper etwas Gutes (Wünschenswerthes, *bonum*) ist, warum

* Ueber diesen wichtigen Punkt der Philosophie Descartes' nachträglich noch eine Bemerkung. Descartes geht in seiner *fünften Meditation* diesen Gang: Was ich mit dem Geist oder Verstand klar und deutlich einsehe, das ist wahr, das ist Etwas. Wovon ich daher klar und deutlich einsehe, dass es zusammen gehört, das ist untrennbar. Nun ist aber von dem vollkommnen Wesen die Vollkommenheit der Existenz unabtrennbar, also existirt es. Was drückt denn aber nun dieses vollkommene Wesen anders aus, als das Wesen des vollkommenen Denkens, das Wesen des klaren und deutlichen Begriffs? Klar und deutlich ist nur der von der Sinnlichkeit und Einbildungskraft abgesonderte Begriff oder Verstand: und nur das Klare und Deutliche das Wahre, Seiende, Wirkliche. Aber Gott ist das Allerklarste und Deutlichste. „Wer den Versuch macht, auf seine Vollkommenheiten zu achten, der wird in ihm sicherlich weit reicheren und zugänglicheren Stoff für ein klares und deutliches Erkennen finden, als in allen geschaffenen Wesen“. *Resp.* I. Warum? weil er nur begriffen oder gedacht, aber nicht sinnlich vorgestellt werden kann. Was ist also Gott anders als

wollen wir zweifeln, dass Gott uns einen solchen Körper machen werde?" so ist damit das Nämliche gesagt — dass Gott die Bejahung der menschlichen Wünsche und Gedanken ist. Aber bei Descartes springt diese Wahrheit in die Augen, weil in ihm das Selbstbewusstsein im Unterschied vom Gottesbewusstsein oder richtiger Gottesglauben hervortritt, während das religiöse Selbstbewusstsein oder richtiger Gemüth sein Bewusstsein in den Gegenstand versenkt und verlegt, mit seinem Gegenstand sich identificirt. Der Philosophie Descartes' gebührt daher das Verdienst, dass sie zu einer Zeit, wo der christliche Glaube noch eine despotische Gewalt ausübte, dem Menschen wieder das Vertrauen zu sich selbst, das Vertrauen zu seiner Vernunft einflösste. Die Schule Descartes' war, wie ihr unter anderen Gottlosigkeiten Huet in seiner Kritik vorwirft, so kühn, oder, theologisch gesprochen, so frech, zu behaupten, dass die Evidenz ebensoviel Gehorsam vom Menschen zu fordern berechtigt sei, wie der Glaube. Aber ein anderer Vorwurf, den Huet dieser Schule macht, ist wirklich ein Vorwurf — der nämlich, dass sie ausser der Philosophie, der Mathematik und höchstens noch Anatomie des Menschen alle anderen, nicht bloss historischen sondern auch naturwissenschaftlichen, Studien verachte. Wenn daher früher behauptet wurde, dass die Natur das interessanteste Object für den Menschen auf dem Standpunkt der Philosophie Descartes' sei, so gilt das eben nur von der Natur, wie sie Descartes Gegenstand ist. Vom Standpunkt des Idealismus, sowohl des objectiven wie des subjectiven, d. h. göttlichen wie menschlichen,

---

der sich als das wahre Wesen gegenständliche oder bejahende deutliche Begriff oder Verstand? Die Existenz Gottes behaupten heisst (hier) die Wahrheit oder Existenz des deutlichen Begriffs, des von der Körperlichkeit und Sinnlichkeit abgesonderten Geistes, behaupten. Daher verbindet Descartes immer „die Erkenntnis Gottes und unseres Geistes", „die Existenz Gottes und unseres ohne Körper gedachten Geistes". (*de Method.*) Das positive Prädicat Gottes ist ja allein, dass er Geist, Intelligenz, Denken ist; die negativen und unbestimmten Prädicate aber, wie Vollkommenheit, Unendlichkeit, Unermesslichkeit, reduciren sich allein darauf, dass er nicht, wie der Mensch, durch die Verbindung mit einer Materie, einem Leibe, befleckt und beschränkt ist.

hat kein Mensch einen wahren Natursinn: die sinnlichen Dinge sind ihm nichts; und die Natur ist durch und durch sinnlich. Der Idealist kommt nicht aus sich heraus. „Wer", sagt z. B. Clauberg in der oben* erwähnten Schrift, „die über die körperlichen Dinge erhabene, Gott ähnliche Natur seines Geistes betrachtet, der hält es unter der Würde des Menschen, seine Gedanken auf körperliche und irdische Dinge zu richten." Leibniz erzählt von diesem Clauberg, der übrigens selbst eine Physik geschrieben hat: „Clauberg behauptete, er wisse, wie die Natur des Geistes auszusprechen sei, aber er wolle es nicht sagen". Oft gerieth er im Denken in eine tiefe Ekstase und starb auch in einem solchen Zustande.** Wahrlich eine echt cartesianische Todesart! Die Scheidung der Seele vom Leibe, der Tod ist ja das Princip der Descartischen, der idealistischen Philosophie überhaupt.

---

* S. Anmerkung (§ 59.)

** Opera, ed. Dutens, T. VI, p. 296. Offenbar hat auch der Verfasser der Reise durch die Descartische Welt diese Anekdote im Sinne, wenn er (im ersten Theil derselben) das Arkanum der Philosophie Descartes', die Seele vom Leibe zu scheiden, persiflirt. Freilich konnte er im Descartes selbst genug Stoff zu dieser Persiflage finden.

VI.

Arnold Geulincx.

69. Ausbildung der Philosophie Descartes' durch Arnold Geulincx.

Eine interessante und consequente Ausbildung erhielt die Descartische Philosophie durch Arnold Geulincx (geb. 1625 zu Antwerpen, Professor in Löwen, dann in Leyden, gest. 1669), den Urheber des sogenannten Occasionalismus, welcher darum eine besondere, wenn gleich kurze Erwähnung und Darstellung verdient*.

Das Princip seiner Philosophie ist, wie bei Descartes, der Geist, dessen Wesen das Denken ist und zwar, wie bei diesem, das Denken, das lediglich nur die Abstraction und Unterscheidungsthätigkeit vom Sinnlichen, nur das auf sich selbst sich beziehende Bewusstsein ist. Der Geist, sagt

---

* Diese Darstellung ist aus Geulincx' Hauptwerk, seiner *Ethica* (*Tract.* I u. II. Amstel. 1696) geschöpft. — [Seine Schriften wurden erst im letzten Jahrzehnt des XIX. Jahrhunderts vollständig gesammelt herausgegeben. Sie erschienen 1891—93 in 3 stattlichen Octavbänden, mit Unterstützung der holländischen Spinoza-Gesellschaft gedruckt und von J. P. N. Land, weiland Professor in Leyden, redigirt. Der 1. Bd. enthält Briefe, akademische Reden und eine Logik; der 2. Schriften zur Erkenntnisstheorie, eine Metaphysik und eine Physik, beide mit kleineren Begleitschriften; der 3. die vorhin genannte Ethik, einige sich daran schliessende Dissertationen und Bemerkungen zur Philosophie Descartes'. Dem Herausgeber J. P. N. Land verdanken wir auch das meisterhafte biographische Werk: Arnold Geulincx und seine Philosophie. 1895. Alles bei Mart. Nijhoff im Haag verlegt. D. H.]

Geulincx, oder Ich (nämlich als Geist, denn das ist dasselbe), ist etwas von allem Sinnlichen absolut Unterschiedenes, seine Begriffs- und Wesensbestimmung ist einzig das Denken.

Unter den vielen äusseren Objecten aber, die Ich von mir unterscheide, d. i. als materielle wahrnehme, finde ich auch ein materielles Object, einen Körper, der mit mir enge verbunden ist, den ich darum meinen Leib nenne, und der die Gelegenheitsursache ist, dass ich die anderen Körper dieser Welt vorstellen kann. Diesen Körper nun kann ich zwar mannigfach nach Willkür bestimmen oder bewegen, aber ich bin nicht die Ursache dieser Bewegung; denn ich weiss nicht, wie sie geschieht, und es ist unmöglich, dass ich das mache, von dem ich nicht einsehe, wie es gemacht wird. Nun weiss ich aber nicht, auf welche Weise die Bewegung von meinem Gehirn in meine Gebeine sich fortpflanzt, und wenn ich gleich durch physikalische oder anatomische Versuche einige Kenntnisse mir hierüber verschafft habe, so fühle ich doch ganz deutlich, dass von diesen Erkenntnissen nicht im Geringsten die Bewegung meiner Glieder abhängt, und dass ich sie ebensogut bewegte, als ich gar nichts davon wusste. Wenn ich nun aber die Bewegung in meinem Körper nicht hervorbringe, so bringe ich noch viel weniger ausser meinem Körper eine hervor.

Ich kann daher nichts ausser mir hervorbringen; alles, was ich thue, bleibt in mir haften, kann nicht in meinen oder einen anderen Körper übergehen. Ich bin also bloss Zuschauer dieser Welt; die einzige Handlung, die mein ist, die mir übrig bleibt, die Ich thue, ist die Beschauung. Aber selbst dieses Beschauen geschieht auf eine wunderbare Weise. Denn die Welt kann sich nicht selbst anschaulich machen, sie ist an und für sich selbst unsichtbar. So wenig wir auf das einwirken, was ausser uns ist, ebensowenig wirkt das, was ausser uns ist, auf uns ein; unsere Wirkungen können nicht über uns, die der Welt nicht über die Welt hinaus. Sie dringen nicht bis zu unserem Geiste; unser Körper, als ein Theil der Welt, ist die Grenze, über die sie nicht hinaus-

können. Denn, wenn auch z. B. im Acte des Sehens die äusseren Objecte ein Bild in meinem Auge hervorbringen oder einen Eindruck in meinem Gehirn, wie in einem Wachse, machen, so ist doch dieser Eindruck oder dieses Bild nur etwas Körperliches oder Materielles, das daher in mich, der ich etwas ganz Anderes bin, nicht kommen kann, und ausserhalb meines Geistes stehen bleibt.

Gott ist es daher allein, nach Geulincx, der das Aeussere mit dem Inneren und das Innere mit dem Aeusseren verbindet, der die äusseren Erscheinungen zu inneren Vorstellungen, zu Vorstellungen des Geistes, die Welt daher ihm anschaulich macht, und die Bestimmungen des Inneren, den Willen zu äusserer, über die Grenze der Ichheit hinausgehender That werden lässt. Jede Wirkung, jede Handlung, die Aeusseres und Inneres, die Geist und Welt (Gegensätze) verbindet, ist daher weder eine Wirkung des Geistes, noch der Welt, sondern nur eine unmittelbare Wirkung Gottes.

Die Bewegung in meinen Gliedern, sagt Geulincx, erfolgt nicht auf meinen Willen, es ist nur Gottes Wille, dass diese Bewegungen erfolgen, wenn ich will. Mein Wille bewegt jedoch nicht den Beweger dazu, dass er meine Glieder bewegt; sondern der, welcher der Materie die Bewegung mittheilte und ihr Gesetze gab, eben der schuf auch meinen Willen, und er hat daher völlig verschiedene Dinge, die Bewegung der Materie und die Willkür meines Willens, so unter einander verbunden, dass, wenn mein Wille will, eine solche Bewegung erfolgt, wie er will, und wenn die Bewegung erfolgt, der Wille sie will, ohne dass sie jedoch in einander einwirken, oder einen physischen Einfluss gegenseitig auf sich ausüben. Im Gegentheil, wie die Uebereinstimmung zweier Uhren, die ganz gleich gehen, so dass, wenn die eine, auch die andere die Stunden schlägt, nicht von einer gegenseitigen Einwirkung, sondern nur daher kommt, dass beide gleich gerichtet oder gestellt wurden: so hängt die Uebereinstimmung der Bewegungen des Körpers und des Willens nur von jenem erhabenen Künstler ab, der sie auf diese unaussprechliche Weise mit einander verbunden hat.

Meine Handlung geht daher nicht eigentlich über mich hinaus, sie bleibt immer in mir haften; nur deswegen, weil mit meiner Handlung, d. i. meinem Willen, Gott Bewegungen in meinem Körper verknüpft hat, scheint die Handlung meines Willens, wenn Bewegungen auf sie folgen oder sie begleiten, gleichsam ausser mich hinaus und in meinen Körper überzugehen. Jedoch die Handlung selbst, sie, wie sie meine Handlung ist, geht nicht über mich hinaus; denn die in den Körper übergegangene Handlung ist nicht mehr meine, sondern die Handlung des Bewegers.

Gott also verknüpft oder vereinigt durch seinen Willen nach bestimmten Gesetzen Geist und Körper; aber die Art und Weise, wie er sie verknüpft, ist unerkennbar, ist unaussprechlich; denn unaussprechlich ist das, von dem man wohl erkennt, dass es ist, aber nicht, wie es ist. Die Vereinigung von Geist und Körper ist daher ein Wunder, und Ich selbst, als der Zuschauer der Welt, bin unter den anstaunungswürdigen Wundern der Welt das grösste und unaufhörliche Wunder; denn es ist unbegreiflich, wie Ich, der ich so ganz und gar von der Welt unterschieden bin, sie anschauen kann. —

Das System des Arnold Geulincx ist für die Geschichte der Erkenntniss nicht ohne Interesse; besonders auch deswegen, weil es in der offenen Behauptung, die Vereinigung von Leib und Seele, und überhaupt die Welt, sei ein Wunder, ein Unbegreifliches, Unaussprechliches, den wahren Grund oder Ursprung aller Unbegreiflichkeiten, der in vielen Denkarten oder sogenannten Systemen der neueren Zeit versteckt ist, und nicht ganz leicht gefunden wird, so klar und unverhohlen an den Tag legt. Man geht nämlich von einseitigen und beschränkten Begriffen oder Vorstellungen aus, die aber, ungeachtet ihrer Einseitigkeit und Beschränktheit, für absolute gelten und ohne bezweifelt, d. i. ohne in ihrer Beschränktheit erkannt zu werden, für die richtigen, die einzig annehmbaren genommen werden. Im Verlaufe des Denkens aber kommt man nun auf Facta, die jenen Vorstellungen widersprechen, aus ihnen nicht erkennbar, ja vielleicht geradezu

die Verneinung derselben sind. Da man nun nicht auf die Begriffe, von denen man anfängt, und die die Fundamentalbegriffe sind, zurückgeht, um sie in ihre Schranke zurückzuweisen, weil sie als die unbeschränkt, absolut wahren vorausgesetzt sind: so ist es eine nothwendige Folge, dass man die aus jenen einseitigen Vorstellungen oder Begriffen nicht erkennbaren Facta als unbegreiflich, als Grenzen der Vernunft selbst, als Dinge, die über die Vernunft hinausgehen, bestimmt: aus dem sehr begreiflichen Grunde, weil jene einseitigen Begriffe für die einzig vernünftigen, für die Vernunft selbst gelten, und daher, statt dass die Ursache dieser Unbegreiflichkeit in der Beschränktheit jener Begriffe erkannt, sie vielmehr auf die Vernunft selbst geschoben wird.

So ist es auch hier bei Geulincx der Fall. Er geht aus von dem Begriffe des Geistes, als des sich nur im Unterschiede vom Materiellen wissenden Selbst, das von ihm nicht in seiner Schranke, als ein Moment des Geistes, erkannt ist, sondern ihm für den ganzen Geist, für das Wesen selbst des Geistes gilt, und von dem Begriffe der Ausdehnung, als der einzig wesenhaften Bestimmung des Körpers. Beide Begriffe sind unvereinbar. Nun ist aber die Vereinigung von Leib und Geist ein Gewisses, ein Factum, und jene Begriffe gelten für die einzig richtigen, für die absoluten, die vernünftigen oder mit der Vernunft identischen: die Vereinigung von Seele und Körper ist daher als ein über jene Begriffe Hinausgehendes, als ein ihre Einseitigkeit, die gerade ihre wesentliche Bestimmung ist, in der sie gerade als die richtigen festgehalten werden, Verneinendes, begreiflicher Weise ein Unbegreifliches, die (negative) Grenze der Vernunft, (weil jene einseitigen Begriffe für die positive Grenze der Vernunft gelten), nach Geulincx also ein nur von dem Willen Gottes Hervorgebrachtes, ein Wunder.

Es lässt sich daher hieraus folgende Lehre und Regel für alle philosophischen Forschungen abstrahiren: Wo du nur immer im Verlaufe deines Denkens auf Unbegreiflichkeiten stössest, da sei gewiss, dass sie nur Folgen oder Erscheinungen von den Mängeln und Einseitigkeiten der Begriffe

sind, von denen du als den einzig richtigen ausgehst; dass du auf eine höchst sonderbare, ja komische und selbst unredliche Weise und an einem sehr ungeschickten Orte, nämlich nicht am Anfang, wo du es hättest thun sollen, sondern erst hinterdrein, wo es zu spät ist, im Verlaufe oder am Ende deines Denkens die Unzulänglichkeit und Mangelhaftigkeit deiner Principien eingestehst. Wo du also auf Unbegreiflichkeiten stössest, da nimm dir die Mühe, auf den Anfang zurückzugehen, d. h. von vorne anzufangen, deine Fundamentalbegriffe zu prüfen, in ihrer Einseitigkeit zu erkennen, oder sie, und hiermit deinen ganzen Standpunkt selbst, aufzugeben; kannst du das nicht, so sei wenigstens so bescheiden, deine Beschränktheit als die deinige zu erkennen, deine Schranken nicht zu den Schranken Anderer, oder gar der Vernunft selbst zu machen.

VII.

Nicolas Malebranche.

70. Einleitung und Uebergang von Descartes zu Malebranche.

Ihr vollkommene Entwicklung, Ausbildung und Vollendung fand Descartes' Philosophie in Malebranche und Spinoza.

Geist und Materie an und für sich selbst betrachtet sind bei Descartes unvermittelte Gegensätze. Der nur seiner selbst gewisse Geist findet daher in sich selbst kein Medium, kein Vereinigungsmittel zwischen sich und seinem Gegentheil. Nur in dem Bewusstsein der absoluten Wahrheit des unendlichen Wesens hebt er die Gegensätze auf*, wird er der Existenz

* Was ist denn nun aber bei Lichte besehen diese absolute Wahrheit, dieses absolute Wesen, worin die Philosophie Descartes' die Gegensätze von Geist und Materie verbindet? Es ist das Wesen der menschlichen Phantasie und Willkür, welche an keine Grenzen, keine bestimmten Vernunftgründe sich bindet, welche auch das Widersprechendste, das Unvereinbarste ohne Schwierigkeit vereinigt. „Wenn wir gleich zugeben", sagt de la Forge in der schon citirten Schrift, Cap. 15 § 14, „dass der menschliche Körper nichts in sich enthält, was einer Vereinigung mit der Seele Widerstand leistet, so finden wir doch auch nichts in ihm, was die Ursache einer solchen sein könnte. Man muss also die Ursache bei den geistigen Substanzen suchen. Aber der menschliche Geist hat nur seinen Willen, durch den er aus sich hinausgehen und sich mit etwas Anderem verbinden kann, und dieser Wille kann wohl die Ursache sein von dem, was in diesem Bündniss von dem Leibe unmittelbar von ihm abhängt, aber keineswegs von unzähligen anderen nicht von unserem Willen abhängigen Erscheinungen. Also kann die Ursache der Verbindung des Leibs und der Seele nur der göttliche Wille sein." Was ist denn nun aber dieser Wille oder diese Macht, welche Dinge verbindet,

der materiellen Dinge, der Realität seiner Ideen oder Vorstellungen von ihnen, gewiss. Die Ideen von den Dingen hat aber der Geist bei Descartes theils von sich, aus seinem eigenen Wesen, theils von den Dingen empfangen. Oder vielmehr: nicht nur alle allgemeinen Begriffe, sondern auch alle Vorstellungen als geistige sind aus und in dem Geiste (natürlich nur der Fähigkeit oder Möglichkeit nach); die Sinne und die Bewegungen im Körper sind nur die Veranlassung dazu, dass sie der Geist sich vergegenwärtigt, und aus sich hervorbringt; sie erregen, aber verursachen sie nicht; denn die Vorstellungen als geistige Bestimmungen, können nicht aus den sinnlichen oder körperlichen Bewegungen entspringen, da diese gar keine Aehnlichkeit oder Verwandtschaft mit den Vorstellungen haben. (*R. d. Cart. Notae in Progr. quodd. p.* 185.)

Da nun aber bei Descartes die Selbständigkeit der Gegensätze nur in der Idee der unendlichen Substanz aufgehoben ist, nicht an und in den Gegensätzen selbst, nicht in ihrer Idee, so bleiben Geist und Materie an sich selber streng von einander geschieden, unabhängig ihrem Begriffe nach. Der Geist kann darum, wenn man consequent verfährt, wie Malebranche thut, die Ideen der körperlichen Dinge weder aus sich, noch von den Dingen selbst haben. Denn die Idee ist das ideale, immaterielle Object, „das dem Geiste nächste, das mit ihm unmittelbar identische Object, das, wie der Geist selbst, keinen Ort einnimmt," wie Malebranche sagt. Der Geist, welcher der Materie, und dem umgekehrt die Materie als eine Selbständigkeit entgegengesetzt ist, kann daher nicht die Idealität, die Vergeistigung der materiellen Dinge sein oder nicht die Kraft und Fähigkeit haben, die materiellen Dinge zu idealisiren, zu vergeistigen, d. h. er kann sie nicht in und aus sich selbst

ohne dass in ihnen selbst irgend ein Grund zu dieser Verbindung enthalten ist, anders als die Macht der Alles vermögenden menschlichen Einbildungskraft und Willkür? Was anders überhaupt das unendliche Wesen, als das durch das unbeschränkte Wesen der Phantasie ausgefüllte unendliche Gebiet der menschlichen Unwissenheit und Beschränktheit? (1847.)

anschauen oder vorstellen; denn jede Vorstellung ist ja nothwendig Vergeistigung. Der Geist ist zwar nicht materiell, nicht ausgedehnt, sein Wesen besteht vielmehr allein im Denken; aber er ist nur Gegensatz der Materie, sie steht als ein ihrem Begriffe nach Selbständiges ihm gegenüber; wie könnte daher er, der im Gegensatze steht, der selbst Gegensatz ist, den Gegensatz aufheben? Der Geist ist zwar nach Malebranche, wie nach Descartes, ein höheres, edleres Wesen als die Materie; er nennt die Körper *les derniers des êtres* u. dergl.; aber durch diese unbestimmte Vorstellung wird nicht der wesentliche und bestimmte, auch bei Malebranche zu Grunde liegende, Begriff der Materie und des Geistes, als zweier von einander geschiedener und sich entgegengesetzter Wesen, die daher, als ihrem Begriffe nach von einander unabhängig, gegen einander ein schlechthin Anderes und Reelles sind, aufgehoben.

So wenig aber der Geist auf diesem Standpunkte aus oder durch sich selbst die materiellen Dinge erkennen kann, so wenig ist die Materie durch sich selbst sichtbar; sie ist ja als das Entgegengesetzte des Geistes ein schlechthin nicht Intelligibles, nicht Idealisirbares, ein absolut Finsteres und Dunkles*. Es ist daher nur möglich und nothwendig, dass wir in Gott alle Dinge schauen. Denn Gott, die absolute Substanz, ist die absolute Idealität, die unendliche Vergeistigungskraft aller Dinge; für sie sind die materiellen Dinge kein reeller Gegensatz, keine undurchdringliche Finsterniss, sondern ein Ideelles, d. i. in ihr sind alle, selbst die

* Malebranche sagt wohl auch, dass die Seele und ebenso reine Geister ausser Gott sich selbst dunkel, nicht erkennbar sind. Allein der Grund dieser Finsterniss ist hier natürlich nicht der Gegensatz oder Unterschied; denn die Seele ist ja aufs innigste mit sich eins, eine unmittelbare Einheit mit sich selbst. *„Quoique nous soyons très-unis avec nous-mêmes, nous sommes et nous serons inintelligibles à nous-mêmes, jusqu' à ce que nous nous voyons en Dieu."* *De la Recherche de la Vérité, Liv.* III. *Ch.* 1. — Der Grund dieser Finsterniss liegt wo anders, wie sich zeigen wird. Uebrigens ist in Betreff der Seele oder des Geistes überhaupt Malebranche sehr dunkel, und wohl mit sich selbst nicht ganz im Klaren.

materiellen Dinge auf geistige, ideale Weise enthalten; sie ist selbst die ganze Welt als intellectuelle oder ideale Welt. Unsere Anschauungen von der Welt, unsere Ideen der Dinge, sind daher nicht unterschieden von den Ideen der Gottheit.

Aus der Philosophie Descartes' geht sonach mit Nothwendigkeit die Philosophie Malebranches' hervor, deren wesentlichster und für die Geschichte der Philosophie interessantester Gedanke ist, dass wir alle Dinge in Gott erkennen und sehen. Zu dieser speculativen und allgemeinen Nothwendigkeit kommt jedoch noch eine besondere hinzu. Schon Descartes sank von der dem erhabenen Satze: „Ich denke, ich bin“ zu Grunde liegenden speculativen Idee, der Idee von dem geistigen Ursprung des Bewusstseins, von der Einheit des Denkens und Seins, sogleich herab in die populäre theologische Vorstellung des Geistes als des subjectiven, empirischen, einzelnen Selbst, als eines unvollkommenen, erschaffenen Wesens. Bei Malebranche dagegen, der ganz voll ist von theologischen Vorstellungen, bei dem sich die Lichtstrahlen seiner Gedanken fast immer in dem Medium der Theologie brechen, ist schon unmittelbar, von vorne herein, mit dem Geiste oder der Seele die Vorstellung des empirischen, individuellen, subjectiven Selbst verbunden. Die Natur der Geister, oder der Geist ist daher bei ihm ein endliches, beschränktes, ein erschaffenes oder — die unbestimmte Vorstellung des Erschaffenseins zu bestimmtem Gedankenausdruck erhoben — ein besonderes Wesen; denn alles Erschaffene ist nach Malebranches Bestimmung ein Besonderes. „*L'âme est un genre d'être particulier. Elle n'est qu'un tel être, un être très-limité et très imparfait*“ (*Eclairciss. sur le* III. *liv.*). Nun ist aber unbestreitbar, dass die Seele allgemeine Wahrheiten oder allgemeine Ideen hat, und dass ein besonderes Wesen nicht über seine Besonderheit hinaus kann. Ein besonderes Wesen kann also keine allgemeinen Ideen in sich, oder, nach Malebranches Bestimmung, der die Ideen Modificationen, Bestimmungen nennt, keine allgemeine Modificationen haben. „*Comment pourroit-on voir dans une espèce*

d'être toutes les espèces d'êtres et dans un être particulier et fini un triangle ou un cercle en général et des triangles infinis? Nulle modification d'un être particulier ne peut être générale. (*l. c.*) Eine allgemeine Idee, wie z. B. die Idee der Ausdehnung (der Körperlichkeit und Räumlichkeit), in der wir alle körperliche Dinge sehen und sehen müssen, kann aber auch nicht etwa von den körperlichen Dingen kommen; denn sie sind ebensogut Besonderes, und überdem ein Materielles, aus dem daher die Idee, die ein Ideales, ein Geistiges ist, nun und nimmermehr kommen kann, weil es mit ihr in keinem Verhältniss steht. Nur in dem allgemeinen Wesen, also in dem Wesen, das nicht dieses oder jenes ist, nur in diesem sind und können sein allgemeine Ideen. Nur in Gott erkennen wir daher die Dinge; denn wir erkennen nach Malebranche alles nur aus und in dem Allgemeinen; das Besondere setzt das Allgemeine voraus.

Gott ist also nicht nur das Princip der objectiven Gewissheit — denn nach Malebranche wird der Geist erst durch die unendliche Substanz, in der Idee der absoluten Wahrheit, der Realität der körperlichen Dinge gewiss — (*Eclairciss. sur le I. liv.*), sondern Gott ist auch das Princip aller Erkenntniss, ja die allgemeine Erkenntniss selbst, die allgemeine Weltanschauung aller Geister. Mit derselben Nothwendigkeit aber, mit der die göttliche Substanz die allgemeine Weltanschauung aller Geister, und daher das alle Geister Umfassende und Einende, der allgemeine Ort der Geister ist, wie Malebranche sagt, mit derselben ist er auch die einzig wahre Ursache und Thätigkeit, das Princip aller Thätigkeit und Bewegung, wie in den Geistern, so in den körperlichen Dingen, der Materie oder Natur. Denn das Wesen der Natur ist bei Malebranche, wie bei Descartes, die Materie und ihre einzige reale Bestimmung die Ausdehnung; das Princip der Bewegung ist also nicht in ihr selbst, oder ihrem Begriffe und Wesen enthalten; es liegt ausser ihr, und zwar nur in der göttlichen Substanz, als der Idealität aller Dinge. Gott ist daher nicht nur die allgemeine Ursache der Bewegung, wie

bei Descartes, sondern er ist auch und muss sein (wenn man consequent die Principen Descartes' fortentwickelt), da einmal die Bewegung ausser dem Wesen der Materie liegt, folglich auch ausser den bestimmten, besonderen Körpern, deren Wesen eben die Materie oder Ausdehnung ist, die wahre Ursache der besonderen Wirkungen oder Bewegungen. Die Naturursachen sind daher hier nur Gelegenheitsursachen, die die göttliche Substanz veranlassen, so oder so zu handeln, nicht wirkliche, wahrhafte Ursachen.

Ebensowenig wie die Natur kann aber die Seele oder der Geist das Princip der Bewegung in sich haben. Denn die Materie steht dem Geiste selbständig gegenüber, ist darum für ihn ein weder im Denken, als Idee, noch in der Zeit, als Bewegung, Ueberwindliches und Bestimmbares, ebenso wie für ihn ein nicht Intelligibles, ein nicht Bewegbares. Was dem Verstande ein Anderes, ein Finsteres ist, das ist doch nothwendig auch dem Willen ein solches. Worüber der Geist als denkendes Wesen nichts vermag, darüber vermag er doch auch nichts als wollendes. Die Seele kann daher selbst ihren Körper als Körper nicht aus sich selbst wahrhaft bestimmen oder bewegen; sie ist nicht die wahre, die positive, sondern nur die gelegenheitliche, veranlassende Ursache der Bewegungen, die auf ihren Willen erfolgen.

Es ist eine Inconsequenz Descartes', dass er dem Geiste oder der Seele, wie er sie erfasst, die Kraft zuschreibt, den Körper zu bewegen, indem er annimmt, dass sie, obwohl mit dem ganzen Leibe vereint, sich unmittelbar in der Zirbeldrüse bethätigt und vermittels dieser den Körper bewegt (*De Passion.* I. *Art.* 30—34). Zwischen Geist und Materie soll nach Descartes keine Beziehung stattfinden. Nun drückt aber doch wohl jede Bewegung eine Beziehung des Bewegenden auf das Bewegte aus: wie kann also der Geist oder die Seele den Leib bewegen oder bestimmen, d. i. wie kann sie, die keine Beziehung auf ihn hat, ja alle Beziehung auf ihn ausschliesst, eine Beziehung auf ihn haben?

Malebranche findet nur in der Allmacht oder dem allmächtigen Willen des unendlichen Wesens eine nothwendige

Beziehung auf die Bewegung des Körpers, und es ist daher nur der Wille Gottes die wahre Ursache, der eigentliche Grund*, dass, wenn ich, der endliche Geist, es will, mein Körper sich bewegt. Die Allmacht oder der Wille Gottes ist nun zwar mit Recht der Zufluchtsort der Unwissenheit genannt worden; aber Malebranche ist doch consequenter hierin, als Descartes, und hat damit indirect den richtigen Gedanken ausgesprochen, dass für das, was das Princip oder Vermögen der Bewegung und Bestimmung in sich hat, das Bestimmtwerdende kein Anderes, kein reeller Gegensatz sein darf und kann. Da nun aber für das unendliche Wesen endliche Gegensätze keine Realität haben, Geist und Materie aber solche Gegensätze sind, so kann nur allein Gott das reale Vermögen haben, den Körper zu bestimmen; nur ihm, nicht dem Geiste kann die Materie pariren. Denn der Geist ist nur ihr Gegensatz. Es ist seine Wesensbestimmung von ihr unterschieden und ihr entgegengesetzt zu sein, und eben deswegen, weil seine wesentlichen Bestimmungen nur Verneinungen der Bestimmungen sind, welche die Materie zur Materie machen, kann er, so selbständig er sich auch stellt und dünkt, doch nie von ihr loskommen, bleibt er, freilich indirect und negativ, in einer gewissen Beziehung zu ihr und verdankt ihr so indirect Hab' und Gut. Darum hat sie aber auch keinen Respect vor ihm, macht sie keine „gehorsame Dienerin“, beugt sie nicht ihr trotziges Haupt und ihren steifen Rücken.

Ebensowenig wie der Geist auf diesem Standpunkte, wenn er consequent behauptet wird, das Princip der Bewegungen seines Körpers sein kann, ebensowenig kann er auch das uranfängliche Princip seiner Willensbestimmungen und Handlungen sein oder in sich haben; denn er ist ja nur ein gegensätzliches, darum besonderes, endliches, d. h. ein nur gesetztes (erschaffenes) Wesen, er kann also nirgendwo Urheber,

* Allerdings ist diese Idee auch in Descartes schon gewissermassen enthalten. Aber hier ist sie noch nicht bestimmt, nicht entschieden ausgebildet, sie kann daher, wie so manche andere seiner Ideen, bei einer bestimmten Charakteristik seiner Gedanken nicht in Anschlag gebracht werden.

Anfänger, Grund, Erstes sein. Das Princip, der Uranfang seines Willens, muss daher, ganz richtig, wie es bei Malebranche der Fall ist, der Wille Gottes sein. Der Geist muss wollen; nur was er will, ist frei. Nur der Gegenstand des Willens, der bestimmte, besondere Gegenstand, nicht das Wollen selbst hängt von ihm ab.* Nur der Gegenstand des Willens ist sein, aber nicht der Wille, welcher eben darum, nämlich als ein nur in Rücksicht des Objects, oder vielmehr der besonderen, einzelnen Objecte freier und unbestimmter, in Rücksicht aber des Princips bestimmter Wille, nicht sowohl Wille, als vielmehr Trieb, Neigung, Hang, Liebe ist, wie Malebranche ganz richtig von seinem Standpunkt aus den Willen bezeichnet und definirt. Die natürliche Liebe des Geistes oder Menschen zu Gott ist nämlich nach Malebranche das Princip aller Neigungen, Triebe und Bewegungen. Obwohl der Geist frei ist in dem, was er liebt, einen besonderen, anderen Gegenstand als Gott lieben kann, so ist doch das Object hinter oder in diesem Objecte, das eigentliche wahre Object, das der Geist will, sucht und begehrt, Gott selbst; denn das einzige Object aller seiner Triebe ist Glückseligkeit, diese aber in ihrer ganzen Fülle, in ihrer Wahrheit nur in Gott. Nun ist aber das Princip dieser Liebe des Geistes zu Gott der Wille Gottes, oder die Liebe Gottes zu dem Geiste, die in ihm das Verlangen nach Glückseligkeit, d. i. nach Gott, als dem allgemeinen Gut erzeugt; der Grund, die Ursache oder das Princip, wie aller Bewegung und Thätigkeit der Natur, so auch aller Bewegung und Thätigkeit und Willensbestimmung des Geistes, ist daher nach Malebranche allein Gott selbst.

71. Leben und Charakter Malebranche's.

Nicolas Malebranche kam zu Paris am 6. August 1638 mit einem sehr schwächlichen und selbst entstellten Körper

* „Wie die Philosophen lehren, wird der Wille vom Guten im Allgemeinen bestimmt, insofern als er unvermögend ist etwas anderes als Gutes zu wollen; in Bezug auf alle einzelnen Güter aber findet keine Nöthigung statt.“ Ern. Sonerus, *Comment. in Aristotelis Metaphysic.* (Jena 1657) *p.* 35.

auf die Welt. Ob ihm die Natur einen solchen Körper gab, um sich an ihm wegen seiner Verachtung alles Sinnlichen und Körperlichen, die er später in seiner Philosophie aussprach, im Voraus zu rächen, oder ob sie ihm deswegen die Güter des Leibes vorenthielt, um ihn desto mehr den Werth der Geistesgüter fühlen zu lassen, um ihm die Abstraction von allem Materiellen, die der Charakter seines Lebens wie seiner Philosophie war, zu erleichtern, mögen die modernen Historiker entscheiden. So viel ist übrigens gewiss, dass er wegen seiner Missgestaltung in der Jugend den Umgang der Menschen scheute, aber um so fleissiger und lerneifriger war.

Er trat 1660 in die Congregation des Oratoriums zu Paris ein. Das Studium der Theologie, namentlich der Kirchengeschichte und Kritik der Bibel, mit dem er sich daselbst beschäftigte, liess seinen Geist unbefriedigt. Glücklicher Weise bekam er zufällig, im 26sten Jahr seines Lebens, Descartes' Meditationen in die Hand. Mit dieser Schrift ging mit einem Male ein neues Licht in seinem Geiste auf. Was er längst vermisst hatte, fand er in ihr: ein Wissen, das allein geeignet war, die Sehnsucht seiner Seele zu stillen, ein Wissen, von dem er bisher noch keine bestimmte Idee gehabt hatte. Die Bekanntschaft mit Descartes bildet daher auch den Wendepunkt seines Lebens. Denn seitdem gab er, die Mathematik ausgenommen, alle andere Wissenschaften für das ihn allein beseeligende Studium der Philosophie hin, schloss alle bloss gelehrten Bücher von seiner Lectüre aus; studirte nur noch, um seinen Geist zu erleuchten, aber nicht, um sein Gedächtniss vollzuladen*. Als ihm die Historiker und Kritiker deswegen Vorwürfe machten, fragte er sie: ob Adam im Besitze des vollkommenen Wissens gewesen wäre? Als sie seine Frage bejahten, sagte er zu ihnen, dass das vollkommene Wissen also nicht Kritik und Geschichte wäre, und dass er auch nichts weiter wissen wollte, als was Adam wusste. Bei diesem seinen entschiedenen Enthusiasmus für die Philosophie ist es nicht zu verwundern, wenn er so schnelle und bedeu-

* S. Fontenelle *Éloge du P. Malebranche* in seinen *Éloges des Academiciens,* Bd. 5 seiner *Oeuvres.* Amsterdam 1764. p. 267. 248.

tende Fortschritte in ihr machte, dass er schon 1674 sein Hauptwerk: *De la Recherche de la Vérité, où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage, qu'il en doit faire, pour éviter l'erreur dans les sciences* verfasst hatte, wovon auch im nämlichen Jahre noch der erste Band im Drucke erschien.

Die schönste, die nothwendigste, und des Menschen würdigste Erkenntniss war Malebranche die Selbsterkenntniss, die Erkenntniss des Menschen. Der Gegenstand dieses seines vorzüglichsten Werkes ist daher auch der Geist des Menschen, sowohl an sich als in seinem Verhältniss zum Körper und zu Gott, mit dem er nach ihm auf eine innigere und nothwendigere Weise verbunden ist, als mit dem Körper. Er zeigt darin, dass unsere Sinne, unsere Einbildungskraft und unsere Leidenschaften zu unserer inneren Glückseligkeit und zur Erkenntniss der Wahrheit uns gar nichts nützen, dass sie im Gegentheil uns verblenden und bei jeder Gelegenheit verführen, dass überhaupt alle Erkenntnisse, die der Geist durch den Körper oder auf Veranlassung gewisser Bewegungen im Körper erhält, in Beziehung auf die von ihnen vorgestellten Objecte ganz falsch und verworren, obgleich zur Erhaltung des Leibes und der leiblichen Güter nützlich sind. Er zeigt ferner dass die Abhängigkeit des Geistes von den sinnlichen Dingen den Zweck habe, dass er aus seinem Schlafe erwache und von ihnen sich zu befreien strebe. Er untersucht die verschiedenen Fähigkeiten des Geistes und die allgemeinen Quellen der Irrthümer, wobei er sich als einen trefflichen Psychologen bewährt, und giebt zuletzt dann die Methode an, wie man die Wahrheit erforschen soll*.

Das Werk *De la Recherche de la Vérité* erregte, wie sich bei der Menge frappanter und neuer Ideen, die es enthält, nicht anders erwarten liess, sehr grosses Aufsehen und erwarb Malebranche die Freundschaft vieler denkenden Menschen. Aber es wurden auch von verschiedenen Seiten her sehr harte

---

* Vergl. Malebranche's *Préface* zum Tome 1 seiner *Recherche de la Vérité*.

Urtheile darüber gefällt. Es ging Malebranche wie allen tieferen Philosophen: er wurde missverstanden. Er liess sich aber dadurch weder in seiner Ueberzeugung, noch in dem Frieden seines Geistes stören. Er erwartete kein anderes Loos. Er sagte sich selbst, dass die evidentesten und erhabensten metaphysischen Wahrheiten dem grössten Theil der Menschen unbegreiflich, ja lächerlich sind; dass vor allem die Bücher, die allgemeine Vorurtheile bestreiten, ohne Weiteres verdammt werden und die Wahrheit, die Anfangs nur als ein lächerliches und chimärisches Phantom erscheint, nur mit der Zeit sich bewährt und offenbart.*

Um 1680 veröffentlichte Malebranche die Abhandlung „*Traité de la Nature et de la Grâce*, welche die Gnadenlehre vom Standpunkt seiner Philosophie, namentlich seiner Lehre von der Wirksamkeit Gottes, darstellt. Diese Schrift erregte den heftigsten Widerspruch Arnaulds, des geistigen Hauptes der jansenistischen Theologie, welcher sich auch unter den Kritikern der Meditationen Descartes' befunden hatte. In den nächsten Jahren erschienen Streitschriften von beiden Seiten, welche die früheren Freunde völlig entzweiten. Es war das alte Problem, das einst schon Thomisten und Scotisten im Mittelalter gespalten hatte: der Streit zwischen der absolut grundlosen Freiheit des göttlichen Willens und der Annahme eines auch dem göttlichen Willen einwohnenden Gesetzes. Und Arnaulds Vorwürfe trafen genau den Punkt, an welchem Malebranche, ohne es zu wollen und ohne es sich zu gestehen, sich am meisten Spinoza genähert hatte. Dieser Kampf mit Arnauld, an welchem sich noch weitere Streitigkeiten anschlossen, war das grösste Ereigniss in dem still beschaulichen Leben Malebranches. Von seinen späteren Schriften sind zu nennen die *Méditations Chrétiennes et Métaphysiques* (1683), der *Traité de Morale* (1684), und die *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Réligion* (1688), worin er seine ganze Philosophie nochmals

* Vergl. z. B. die interessante Vorrede zum zweiten Bande seiner *Rech. d. l. Vérité* u. I. *Éclairc. sur le* I. *Liv. de la R.* dann *Écl. sur le* III. *Liv.*, X. *Ed.;* Fontenelle *l. c. p.* 256.

zusammenstellt und erörtert. Hochgefeiert und von Fremden aufgesucht, ist er am 13. Oktober 1715 gestorben.

Darstellung der Philosophie Malebranche's*.

72. Das Wesen des Geistes und der Idee.

Das Wesen des Geistes besteht allein im Denken, wie das Wesen der Materie nur in der Ausdehnung besteht. Der Wille, die Einbildungskraft, das Gefühl sind nur verschiedene Modificationen, Bestimmungen (Arten), des Denkens, gleichwie die vielen besonderen materiellen Formen, wie Wasser, Feuer, Holz, nur verschiedene Modificationen der Ausdehnung sind. Man kann sich wohl einen Geist denken, der keine Gefühle, keine Phantasie, selbst keinen Willen hat, aber einen Geist sich vorzustellen, der nicht denkt, ist ebenso unmöglich wie eine Materie, die nicht ausgedehnt ist, wiewohl es sehr leicht ist, sich eine Materie ohne bestimmte Gestalt und Form und selbst ohne Bewegung vorzustellen. So wie aber die Materie oder Ausdehnung ohne Bewegung ganz umsonst wäre, und nicht die mannigfaltigen Formen in sich fassen könne, die doch ihr Zweck sind, und daher so nicht von einem vernünftigen Wesen hervorgebracht werden konnte; ebenso wäre das Denken oder der Geist ohne Willen ganz und gar unnütz, weil er dann keine Neigung zu den Gegenständen seiner Vorstellungen und keine Liebe zum Guten hätte, das der Zweck seines Daseins ist, und er konnte daher nicht in dieser Weise von einem vernünftigen Wesen hervorgebracht werden. Aber deswegen gehört doch nicht der Wille zum Wesen des Geistes, weil er das Denken voraussetzt, so wenig als die Bewegung zum Wesen der Materie,

* Diese Darstellung ist lediglich aus Malebranche's Hauptwerk: *De la Recherche de la Vérité* geschöpft, und die Ausgabe, nach der hier citirt wird, ist die VII. *Edit. revue et augmentée de plusieurs éclaircissements.* Paris 1721. 4°. — [Spätere Ausgaben seiner Schriften sind die von Jules Simon besorgten *Oeuvres*, 2 Bde., Paris 1854—59 ferner die Einzelausgabe der *Recherche de la vérité,* hersgb. von Francisque Bouillier, Paris 1885. D. H.]

weil sie die Ausdehnung voraussetzt. Obgleich aber der Wille nicht wesentlich ist, so ist er doch immer mit dem Geiste verbunden. (*Liv.* III. *ch.* 1. *P.* I.)

Die Objecte ausser uns nehmen wir nicht durch sie selbst wahr. Wir sehen die Sonne, die Sterne und unzählige andere Objecte ausser uns, und es ist nicht wahrscheinlich, dass die Seele ausser den Körper hinaus geht und gleichsam im Himmel herumspazirt, um dort alle Objecte zu betrachten. Sie sieht sie also nicht durch sie selbst, und das unmittelbare Object unseres Geistes, wenn er z. B. die Sonne sieht, ist nicht die Sonne, sondern eine mit unserer Seele innigst vereinte Sache, die Idee genannt wird. Die Idee ist also nichts anderes, als das unmittelbare oder nächste Object des Geistes, wenn er irgend ein Object vorstellt, und die Seele kann nur die Sonne sehen, mit der sie aufs innigste vereint ist, die Sonne, die, wie die Seele keinen Ort einnimmt. Zur Vorstellung eines Objects ist die wirkliche Gegenwart der Idee dieses Objects absolut nothwendig; aber es ist nicht nothwendig, dass irgend etwas Aeusseres existirt, was dieser Idee ähnlich ist. Die Ideen jedoch haben eine sehr reelle Existenz. Die Menschen freilich, die so sehr zu dem Glauben geneigt sind, dass nur körperliche Objecte existiren, urtheilen über nichts schiefer, als über die Realität und Existenz der Dinge. Denn so wie sie etwas empfinden, so halten sie nicht nur die Existenz desselben für gewiss, obgleich oft nichts ausser ihnen existirt, sondern sie meinen auch, dass dies Object ganz so sei, wie sie es empfinden, was doch niemals der Fall ist. Die Idee dagegen, die nothwendig existirt, und nothwendig so ist, wie sie uns Object ist, halten sie für nichts, als wenn die Ideen nicht sehr viele sie von einander unterscheidende Eigenschaften hätten, und dem Nichts Eigenschaften zukämen. (*Éclairc.* III. et *Liv.* III. *P.* II. *Ch.* 1.)

Alles, was die Seele vorstellt, ist entweder in oder ausser der Seele. In der Seele sind ihre verschiedenen Modificationen, d. h. alles, was nicht in ihr sein kann, ohne dass sie es durch ihr eigenes inneres Selbstbewusstsein wahrnimmt; also ihre

eigenen Vorstellungen, Gefühle, Begriffe, Neigungen. Zur Wahrnehmung dieser Gegenstände bedarf die Seele keiner Ideen; denn jene Modificationen sind nichts als die Seele selbst in dieser oder jener Form. Aber die Dinge ausser der Seele kann sie nur vermittelst der Ideen wahrnehmen. (Ebend.)

73. Die verschiedenen Ansichten über den Ursprung der Ideen.

Ueber den Ursprung der Ideen, und die Art und Weise, wie wir die materiellen Dinge wahrnehmen, giebt es verschiedene Ansichten. Die verbreitetste ist die der Peripatetiker, nämlich dass die äusseren Objecte Bilder von sich ausströmen, die ihnen gleichen und durch die äusseren Sinne bis zum Gemeinsinn gebracht werden. Allein diese Bilder können von keiner anderen Beschaffenheit sein, als die Körper selbst sind; sie sind also kleine Körperchen; als diese können sie sich aber nicht durchdringen, sie müssen sich daher zerbrechen und zerreiben, und können so die Objecte nicht sichtbar machen. Man kann von einem einzigen Punkte aus eine Menge Gegenstände übersehen: es müssten sich also, wenn jene Ansicht wahr wäre, die Bilder von allen diesen Objecten auf einen Punkt vereinen; aber das erlaubt nicht ihre Undurchdringlichkeit. Auch lässt sich nicht einsehen, wie die Körper ohne merkliche Verminderung ihrer Masse nach allen Seiten hin Bilder von sich ausströmen könnten. (*Liv.* III. *P.* II. *Ch.* 2.)

Die zweite Ansicht ist, dass unsere Seelen die Macht haben, die Ideen von den Dingen, an die sie denken wollen, hervorzubringen; dass sie durch Eindrücke, welche die Objecte auf den Körper machen, obgleich jene keine den sie verursachenden Objecten ähnlichen Bilder seien, zur Hervorbringung derselben angeregt werden. Allein die Ideen sind reelle Wesen, weil sie reelle Eigenschaften haben, durch die sie von einander unterschieden sind, und ganz unterschiedene Dinge vorstellen. Sie sind überdies geistige und von den Körpern, die sie vorstellen, sehr unterschiedene Wesen

und daher unstreitig edlerer Natur, als die Körper selbst; denn die intelligible Welt ist vollkommener, als die materielle. Wenn also die Seele die Kraft hätte, die Ideen hervorzubringen, so hätten die Menschen die Macht, viel edlere und vollkommenere Wesen hervorzubringen, als die von Gott erschaffene Welt ist. Wenn auch die Ideen wirklich so gar unbedeutende und verächtliche Dinge wären, wie man es sich gewöhnlich vorstellt, so sind sie doch immer Wesen und zwar geistige Wesen. Und die Menschen können sie daher nicht horvorbringen, weil ihnen die Schöpfungskraft mangelt. Denn die Hervorbringung der Ideen in dem Sinne, wie man sie gewöhnlich versteht, ist eine wirkliche Erschaffung. Das Anstössige und Verwegene dieser Vorstellung wird nicht dadurch gemildert, dass man sagt, die Production der Ideen setzt Etwas voraus, die Erschaffung aber Nichts; denn es ist ebenso schwer, Etwas aus Nichts hervorzubringen, als aus einem Dinge, das nichts zur Hervorbringung desselben beitragen kann. Ja, die Hervorbringung aus einem vorhandenen Stoff, der zu einer ganz anderen Gattung von Wesen gehört, als das Hervorzubringende, ist viel schwieriger, als die Erschaffung aus Nichts; denn bei dieser hat man nicht erst, wie bei jener, einen untauglichen Stoff zu überwinden. Da nun aber die Ideen geistig sind, so können sie nicht aus den materiellen Eindrücken oder Bildern, die im Gehirn sind, und in keiner Beziehung zu den Ideen stehen, hervorgebracht werden. Selbst wenn die Idee keine Substanz wäre, so wäre es daher doch unmöglich, aus einem Materiellen eine geistige Idee zu produciren. Gesetzt aber, der Mensch hätte auch die Fähigkeit, die Ideen hervorzubringen, so würde er doch von diesem Vermögen keine Anwendung machen können; denn er kann sich nur eine Vorstellung von einer Sache machen, wenn er sie schon vorher kennt, d. h. wenn er schon die Idee von ihr hat, die nicht von seinem Willen abhängt. Die Menschen gerathen übrigens auf diese irrige Meinung vom Ursprung der Ideen durch einen übereilten Schluss. Weil sie nämlich die Ideen von den Objecten ihrem Geiste gegenwärtig haben, sobald sie es wollen, so schliessen sie ohne

Weiteres daraus, dass der Wille die wahre Ursache davon ist, während sie doch daraus schliessen sollten, dass zwar nach der Ordnung der Natur in der Regel ihr Wille dazu gehört, um die Ideen gegenwärtig zu haben, aber nicht, dass der Wille die ursprüngliche und wahre Ursache ist, die sie dem Geiste vergegenwärtigt, oder gar aus Nichts hervorbringt. (Ebend. *Ch.* 3.) Die dritte Ansicht ist die, dass alle Ideen mit uns erschaffen oder uns angeboren sind. Da aber der Geist eine unzählige Menge von Ideen hat, und Gott auf eine viel leichtere und einfachere Weise denselben Zweck erreichen konnte so ist es nicht wahrscheinlich, dass Gott eine solche Menge von Ideen zugleich mit dem Geiste des Menschen erschuf. (Ebend. *Ch.* 4.) Die vierte Ansicht ist die, dass der Geist zur Wahrnehmung der Objecte nichts weiter bedarf, als sich selbst; dass er in der Beschauung seiner selbst und seiner Vollkommenheiten alle Dinge, die ausser ihm sind, erkennen kann. Die diese Ansicht haben, glauben, dass die höheren Wesen die niederen auf eine viel erhabenere und edlere Weise, als sie in sich selbst sind, enthalten, und dass daher die Seele gleichsam eine intelligible Welt sei, die in sich den gesammten Inhalt der materiellen oder sinnlichen Welt enthält, ja noch unendlich mehr. Allein dieser Gedanke ist zu vermessen. Es ist nur die Eitelkeit unserer Natur, unsere Begierde nach Unabhängigkeit und das Streben, dem alle Wesen in sich enthaltenden Wesen zu gleichen, welches unseren Geist verwirrt und die verwegene Einbildung in uns erzeugt, dass wir besitzen, was wir nicht haben. Denn erschaffene Geister können in sich weder das Wesen, noch die Existenz der Dinge schauen. Das Wesen derselben können sie nicht in sich selbst schauen, weil sie zu beschränkt sind und daher nicht alle Wesen enthalten, gleich Gott, der das allgemeine Wesen ist oder schlechtweg Der, der ist. Weil aber der menschliche Geist alle Dinge und zwar unendliche Dinge erkennen kann und sie nicht enthält, so sieht er sicher ihr Wesen nicht in sich. Denn der Geist sieht nicht nur nach einander jetzt diese, dann eine andere Sache: er nimmt auch wirklich das Unendliche wahr, wenn er es gleich nicht

begreift. Da aber der Geist selbst nicht unendlich ist und nicht unendliche Modificationen in derselben Zeit in sich haben kann, so kann er das nicht in sich schauen, was er selbst nicht ist. Ebensowenig als das Wesen kann der endliche Geist aber die Existenz der Dinge in sich selbst schauen; denn sie hängt nicht von seinem Willen ab, und es können dem Geiste die Ideen der Dinge gegenwärtig sein, ohne dass sie doch selbst existiren. (Ebend. *Ch.* 5.)

74. Gott, das Princip aller Erkenntniss.

Es bleibt also nur noch die Ansicht übrig, dass wir alle Dinge in Gott schauen. Gott enthält die Ideen aller erschaffenen Wesen in sich, denn ohne Erkenntniss und Idee konnte er die Welt nicht erschaffen; er enthält daher alle Wesen, selbst die materiellsten und irdischsten, auf eine höchst geistige und uns unbegreifliche Weise in sich. Gott sieht daher auch in sich selbst alle Wesen, indem er seine eigenen Vollkommenheiten, die sie ihm vorstellen, beschaut. Er sieht aber in sich nicht nur ihr Wesen, sondern auch ihre Existenz, denn nur durch seinen Willen existiren sie. Gott ist ferner auf die allerinnigste Weise durch seine Gegenwart mit unserer Seele vereint, so dass man ihn den Ort der Geister nennen kann, wie den Raum den Ort der Körper. Der menschliche Geist kann darum das in Gott schauen, was in ihm die erschaffenen Wesen vorstellt, weil es höchst geistig, höchst erkennbar, (ideal) und dem Geiste selbst unmittelbar nah und gegenwärtig ist. Für diese Ansicht spricht die ganze Oekonomie der Natur. Gott bewirkt nie durch schwierige und verwickelte Mittel, was er durch ganz leichte und einfache bewerkstelligen kann; denn Gott thut nichts umsonst und ohne Grund. So bringt Gott bloss vermittels der Ausdehnung allein alle bewundernswürdigen Wirkungen in der Natur, selbst das Leben und die Bewegungen der Thiere, hervor. Da nun aber Gott den Geistern von allen Dingen bloss dadurch Kenntniss geben kann, dass er sie das sehen lässt, was in ihm Beziehung auf diese Dinge hat und sie darstellt, so ist es nicht wahrscheinlich, dass Gott anders han-

delt und etwa so viele unzählige Ideen hervorbringt, wie es erschaffene Geister giebt. Uebrigens sehen die Geister deswegen, weil sie alle Dinge in Gott schauen, nicht etwa auch das Wesen Gottes. Denn Gott ist vollkommen; aber was sie in Gott sehen, nämlich theilbare, geformte Materie und dergleichen Dinge, sind höchst unvollkommen. In Gott selbst ist nichts Getheiltes oder Geformtes; er ist ganz Wesen, weil er unendlich ist und alles enthält; er ist kein besonderes Wesen. Für diese Ansicht spricht ferner, dass sie uns in die grösste Abhängigkeit von Gott versetzt; denn wir erkennen dadurch, dass es Gott selbst ist, der die Philosophen in ihren Erkenntnissen erleuchtet, welche die undankbaren Menschen natürliche nennen, ob sie gleich vom Himmel kommen; dass er der allgemeine Lehrer der Menschen, das wahre Licht des Geistes ist. (Ebend. *Ch.* 5 et 6.)

Am meisten aber begründet diese Ansicht die Art und Weise, wie der menschliche Geist alle Dinge wahrnimmt. Es ist ausgemacht, dass, wenn wir an irgend eine besondere Sache denken wollen, wir zuerst den Blick auf alle Dinge werfen, und dann erst das Object uns vergegenständlichen, über welches wir denken wollen. Wir könnten nun aber nicht ein besonderes Wesen zu sehen oder zu betrachten verlangen, wenn es uns nicht schon Gegenstand wäre, wenngleich nur im Allgemeinen und dunkel. Dieses Verlangen daher, alle Dinge nach einander zu betrachten, ist ein sicherer Beweis, dass alle Wesen unserem Geiste gegenwärtig sind. Wie könnten nun aber dem Geiste alle Dinge gegenwärtig sein, wenn ihm nicht Gott gegenwärtig wäre, d. h. das Wesen, das alle Wesen in seinem einfachen Wesen enthält? Selbst allgemeine Ideen, wie z. B. die Gattung, die Art, könnte sich der Geist nicht vorstellen, wenn er nicht alle Wesen in Einem Wesen schaute. Denn da jedes erschaffene Wesen nur ein besonderes Wesen ist, so kann man nicht sagen, dass man etwas Erschaffenes zu seinem Objecte hat, wenn man z. B. ein Dreieck im Allgemeinen, wie es nämlich nicht ein einzelnes oder besonderes ist, sondern in seinem Begriffe alle Dreiecke enthält, betrachtet. (Ebend. *Ch.* 6.) Endlich der

erhabenste, der schönste, der stärkste, der erste und unabhängigste Beweis von der Existenz Gottes ist die Idee des Unendlichen. Denn ob wir gleich keinen Begriff vom Unendlichen haben, so haben wir doch unbestreitbar eine und zwar sehr deutliche Idee von Gott, eine Idee die wir nur durch unsere Verbindung mit ihm haben; denn die Idee des unendlich vollkommenen Wesens ist unmöglich etwas Erschaffenes. Der Geist hat aber nicht nur die Idee des Unendlichen, er hat sie sogar vor der des Endlichen. Die Idee des unendlichen Wesens erhalten wir allein dadurch, dass wir bloss das Wesen denken, abgesehen davon, ob es endlich oder unendlich ist. Um aber die Idee des Endlichen zu bekommen, müssen wir nothwendig Etwas von diesem allgemeinen Begriffe des Wesens hinwegnehmen: er ist folglich früher, als der Begriff des endlichen Wesens. Der Geist nimmt daher jedes Ding nur in der Idee des Unendlichen wahr, und weit gefehlt, dass er diese Idee aus der dunklen Zusammenfassung aller seiner Ideen von den besonderen Wesen bildete, so sind vielmehr alle diese besonderen Ideen nur eingeschränkte Vorstellungen vom Unendlichen, die an der allgemeinen Idee des Unendlichen Theil haben, gleichwie Gott selbst sein Wesen nicht von den Creaturen hat, sondern alle besonderen Wesen an dem göttlichen Sein nur auf beschränkte Weise Theil haben. (Ebend. *Ch.* 6.)

Die Ideen haben Wirksamkeit. Sie wirken auf den Geist, sie erleuchten ihn, sie machen ihn glücklich oder unglücklich durch die angenehmen oder unangenehmen Vorstellungen, mit welchen sie ihn afficiren. Nun kann aber nichts unmittelbar im Geiste wirken, wenn es nicht über ihm steht; Gott allein also kann auf ihn wirken, und alle unsere Ideen befinden sich daher nothwendig in der wirksamen Substanz der Gottheit, die allein auf Intelligenzen wirken und sie bestimmen kann. (Ebend. *Ch.* 6.) Es ist nicht möglich, dass etwas anderes als Gott selbst der Hauptzweck seiner Handlungen ist. Nicht nur unsere natürliche Liebe, d. i. der Glückseligkeitstrieb den er unserem Geiste eingepflanzt, son-

dern auch unsere Erkenntniss hat daher Gott zu ihrem Ziele; denn Alles, was von Gott kommt, kann nur für ihn sein. Wenn Gott einen Geist erschüfe und ihm zur Idee oder zum unmittelbaren Objecte seiner Erkenntnisse die Sonne gäbe; so würde ihn Gott für die Sonne, nicht für sich machen. Nur insofern kann daher Gott die Erkenntnis seiner Werke zum Ziele eines Geistes machen, als diese Erkenntniss zugleich in irgend einer Weise eine Erkenntniss Gottes ist. Wir könnten darum gar nichts schauen, wenn wir nicht Gott in irgend einer Weise schauten, wie wir gar kein besonderes Gut lieben könnten, wenn wir nicht das allgemeine Gut liebten. Wir sehen alle Dinge nur durch unsere natürliche Erkenntniss von Gott. Alle unsere besonderen Ideen, die Ideen der erschaffenen Wesen, sind nur Einschränkungen von der Idee des Schöpfers, gleichwie alle unsere Willensneigungen zu den Kreaturen nur Bestimmungen und Einschränkungen von unserer Neigung zu Gott sind. (Ebend.)

75. Die verschiedenen Erkenntnissarten des Geistes.

Es giebt vier verschiedene Erkenntnisweisen. Die Seele erkennen wir nicht, wie die Körper ausser uns, durch ihre Idee; wir sehen sie daher nicht in Gott, wir erkennen sie allein durch unser Selbstgefühl oder Bewusstsein. Darum ist unsere Erkenntniss von ihr unvollkommen. Wir wissen von unserer Seele nichts weiter, als was wir von ihr durch unser Gefühl erfahren. Hätten wir nie das Gefühl des Schmerzes, der Wärme, des Lichtes gehabt, so könnten wir nicht wissen, ob unsere Seele eine Empfänglichkeit für diese Gefühle hätte. Könnten wir dagegen in Gott die Idee sehen, die unserer Seele entspricht; so könnten wir zugleich alle ihre möglichen Eigenschaften erkennen, wie wir in der Idee der Ausdehnung alle ihre möglichen Eigenschaften erkennen können. (Ebend. *Ch.* 7.)

Was wir von unserer Seele erkennen, ist vielleicht soviel wie nichts in Vergleich zu dem, was sie an sich ist. Denn unser Bewusstsein von uns selbst stellt uns vielleicht nur

das Wenigste von unserem Wesen vor. Wir haben daher von der Natur der Seele keine so vollkommene Erkenntniss wie von der Natur der Körper, ob wir gleich viel deutlicher die Existenz unserer Seele, als die Existenz unseres Körpers und der uns umgebenden Körper einsehen. Wir können darum auch keine Definitionen von den Modificationen oder Bestimmungen der Seele geben. Denn da wir weder die Seele noch ihre Modificationen durch Ideen, sondern allein durch Empfindungen erkennen, und solche Empfindungen, wie Schmerz, Vergnügen, Wärme, nicht an Worte gebunden sind, so ist klar, dass, wenn Einer nie die Gefühle des Vergnügens und des Schmerzes gehabt hätte, er unmöglich durch Definitionen die Erkenntniss derselben bekommen könnte. Wir sind uns für uns selbst daher ganz dunkel und undurchsichtig; um uns zu sehen, müssen wir uns ausser uns betrachten, und wir werden daher unser Wesen nicht erkennen, bis dass wir uns in dem betrachten, der unser Licht ist, und in dem erst alle Dinge Licht werden. Denn ausser Gott sind selbst die geistigsten Substanzen ganz unsichtbar.

Die Seelen der anderen Menschen aber und die reinen Geister erkennen wir nur durch Vermuthung. Wir erkennen sie weder in ihnen selbst, noch durch ihre Ideen, und da sie von uns verschieden sind, so können wir sie auch nicht durch das Bewusstsein erkennen. Wir vermuthen allein, dass die Seelen anderer Menschen ebenso sind, wie die unserigen. Wir behaupten von ihnen, dass sie dieselben Gefühle wie wir haben, und selbst dann, wenn diese Gefühle keine Beziehung auf den Körper haben, sind wir gewiss, dass wir uns nicht täuschen, weil wir in Gott gewisse unveränderliche Ideen und Gesetze erblicken, aus denen wir mit Gewissheit erkennen, dass Gott auf die anderen Geister ebenso einwirkt wie auf uns. (*Liv.* III. *Ch.* 7 u. *Éclairc. sur le* III. *liv.*) Durch sich selbst aber und ohne Ideen erkennt man die Gegenstände, wenn sie durch sich selbst intelligibel oder erkennbar sind, d. h. wenn sie auf den Geist einwirken und daher sich ihm offenbaren können; denn der Verstand ist ein rein passives Vermögen der Seele. Es ist nun aber nur Gott allein, den

man durch sich selbst erkennt; denn ob es gleich ausser ihm noch andere geistige Wesen giebt, die auch durch ihre Natur erkennbar zu sein scheinen, so ist es doch nur Gott allein, der in dem Geiste wirken und sich ihm enthüllen kann. Nur von Gott allein haben wir daher eine unmittelbare und directe Anschauung: denn nur er kann den Geist durch seine eigene Substanz erleuchten, und es ist daher auch in diesem Leben nur unsere Einheit mit Gott die Ursache, dass wir das zu erkennen fähig sind, was wir erkennen. Es ist unmöglich zu denken, dass etwas Erschaffenes das Unendliche vorstellen könne, dass das Wesen ohne Einschränkung, das unendliche, das allgemeine Wesen durch eine Idee, d. h. ein besonderes, ein von dem allgemeinen und unendlichen Wesen verschiedenes Wesen könnte vorgestellt werden. Was aber die besonderen Wesen betrifft, so ist es nicht schwer zu begreifen, dass sie durch das unendliche Wesen, welches sie in seiner höchst wirksamen und folglich höchst intelligiblen Substanz enthält, können vorgestellt werden. Wir müssen daher behaupten, dass wir Gott durch sich selbst erkennen, obgleich unsere Erkenntniss von ihm in diesem Leben sehr unvollkommen ist. (*Liv.* III. *Ch.* 7.)

76. Die Anschauungsweise der Dinge in Gott.

Die Körper dagegen mit ihren Eigenschaften erkennen wir, wie oben gezeigt wurde, nur vermittelst Ideen, weil sie nicht durch sich selbst intelligibel sind, und daher nur in dem Wesen geschaut werden können, welches sie auf ideale Weise in sich enthält. Deswegen ist unsere Erkenntniss von ihnen auch sehr vollkommen, d. h. unsere Idee von der Ausdehnung ist inhaltsreich genug, um durch sie alle ihre nur immer möglichen Eigenschaften zu erkennen. Was unserer Erkenntniss von der Ausdehnung, den Figuren und Bewegungen mangelt, ist nicht ein Mangel der Ideen, die sie vorstellen, sondern unseres Geistes, der sie betrachtet. (Ebend. *Ch.* 7 Nr. 3.)

Die Körper sehen (das Sehen hier bloss im Sinne des Wahrnehmens vermittelst des Gesichtssinnes genommen), heisst

aber nichts anderes, als in seinem Geiste die Idee der Ausdehnung, die ihn mit verschiedenen Farben berührt oder bestimmt, wirklich gegenwärtig haben. Die Körper sieht man daher nur in der idealen und allgemeinen Ausdehnung, die durch die Farben erst sinnlich und besondert wird, und die Farben sind nichts als die sinnlichen Vorstellungen, die die Seele von der Ausdehnung hat, wenn diese in ihr wirkt und sie modificirt. Unter der Ausdehnung ist aber natürlich nur immer die intelligible, die Idee oder der Archetyp der Materie, zu verstehen; denn die materielle Ausdehnung kann ja offenbar nicht unmittelbar auf den Geist einwirken. Sie ist absolut unsichtbar durch sich selbst; es sind nur die intelligibeln Ideen, die Intelligenzen afficiren können. (*Rép. à M. Regis.*)

Wie alle besonderen Körper aus einer allgemeinen Ausdehnung oder Materie bestehen und einer besonderen Form, so sind alle besonderen Ideen der Körper nichts weiter, als die allgemeine Idee der Ausdehnung in verschiedenen Formen. Es wird in allen bestimmten ausgedehnten Dingen nur die Ausdehnung auf eine bestimmte Weise angeschaut. Alles Ausgedehnte sehen wir darum nur in der Ausdehnung oder allgemeinen Idee der Ausdehnung. Diese Idee ist daher auch der hauptsächliche Beweis, dass wir alle Dinge in Gott sehen; denn die Idee der Ausdehnung kann sich nur in Gott finden, sie kann keine Modification unserer Seele sein. Alle Modificationen eines endlichen Wesens sind nothwendig endlich: da nämlich die Modification einer Substanz eine bestimmte Weise ihres Seins ist, so kann sie offenbar keinen grösseren Umfang haben, als die Substanz selbst. Nun ist aber unser Geist beschränkt und die Idee der Ausdehnung unbeschränkt; wir können sie nicht erschöpfen, noch Grenzen in ihr entdecken. Man sieht daher die Körper nur in Gott, da sich die Idee der Ausdehnung, in der wir alle Dinge sehen, wegen ihrer Unbeschränktheit nur in ihm finden kann. (Ebd.)

Dass wir aber sinnliche Körper und reelle Figuren sehen, dazu ist nicht nöthig, dass es auch in Gott selbst oder in der idealen Ausdehnung sinnliche Körper und wirkliche

Figuren gebe. Der Geist kann einen Theil von der unendlichen idealen Ausdehnung, die Gott enthält, wahrnehmen und daher in Gott alle Figuren erkennen; denn jede begrenzte ideale Ausdehnung ist nothwendig eine ideale Figur, da die Figur ja weiter nichts, als eine Begrenzung der Ausdehnung ist. Einen bestimmten Körper aber sehen oder fühlen wir, wenn seine Idee, d. i. eine bestimmte Figur der idealen und allgemeinen Ausdehnung sinnlich und besondert wird durch die Farbe oder irgend eine andere sinnliche Vorstellung, mit der seine Idee die Seele afficirt, und welche die Seele mit ihr verbindet; denn die Seele breitet fast immer ihre Gefühle über die Ideen aus, die auf sie einen lebhaften Eindruck machen. Man muss die ideale Welt daher nicht in ein solches Verhältniss zu der sinnlichen oder materiellen setzen, als wenn es z. B. in ihr eine ideale Sonne, einen idealen Baum gäbe, um uns die Sonne oder den Baum vorzustellen. Denn da jede ideale Ausdehnung als ein Kreis oder in der idealen Form einer Sonne, eines Baums oder Pferdes vorstellbar ist, so kann sie uns zur Vorstellung der Sonne, eines Baums, eines Pferdes dienen, folglich eine ideale Sonne, ein idealer Baum u. s. w. werden, wenn die Seele auf Veranlassung der Körper eine Empfindung mit diesen idealen Gegenständen oder Ideen verbinden kann, d. h. wenn diese Ideen die Seele mit sinnlichen Vorstellungen afficiren. (*Éclairc. sur le* III. *Liv.;* X. *Écl.*) Die sinnlichen Dinge nehmen wir daher auch nicht mit einem vom Verstande verschiedenen Vermögen wahr: es ist der Verstand selbst, der die Dinge, wenn sie abwesend sind, sich vorstellt, und der sie fühlt, wenn sie gegenwärtig sind. Die Einbildungskraft und die Sinne sind nichts, als der Verstand selbst, inwiefern er die Gegenstände durch die Organe des Körpers wahrnimmt; denn der Verstand ist nichts weiter, als die Fähigkeit der Seele, alle Dinge, oder, was eins ist, die Ideen aller Dinge in sich aufzunehmen. (*Liv.* I. *p.* 4.)

77. Die allgemeine Vernunft.

Gott ist also die intelligible Welt, das Licht des menschlichen Geistes. Wäre diese Wahrheit nicht abstracter und

metaphysischer Natur, so bedürfte es keiner weiteren Beweise. Aber das Abstracte ist den meisten Menschen unbegreiflich, nur das Sinnliche bewegt und fesselt ihren Geist. Was über die Sinne und die Einbildungskraft hinausgeht, können sie nicht zum Object ihres Geistes machen und folglich nicht begreifen.

Hier also noch einige Gründe. Jedermann gesteht ein, dass alle Menschen fähig sind, die Wahrheit zu erkennen, und selbst die am wenigsten erleuchteten Philosophen räumen ein, dass der Mensch an einer gewissen Vernunft, die sie nicht näher bestimmen, Antheil hat; deswegen definiren sie ihn als ein der Vernunft theilhaftiges Wesen. Denn jeder weiss, wenigstens dunkel, dass die wesentliche Differenz des Menschen in seiner Einheit mit der allgemeinen Vernunft enthalten ist, obgleich in der Regel keiner weiss, was denn diese Vernunft in sich enthält, und sich darum bekümmert, es zu entdecken. Ich weiss z. B., dass zwei mal zwei vier macht, und dass man seinen Freund seinem Hunde vorziehen muss, und ich bin gewiss, dass es keinen Menschen in der Welt giebt, der es nicht ebensogut wie ich wissen kann. Nun erkenne ich aber nicht diese Wahrheiten in dem Geiste der Anderen, wie auch die Anderen sie nicht in dem meinigen erkennen. Nothwendig giebt es also eine allgemeine Vernunft, die mich und alle Intelligenzen erleuchtet. Denn, wenn die Vernunft, die ich befrage, nicht dieselbe wäre, die den Chinesen auf ihre Fragen an sie antwortet, so könnte ich es doch offenbar nicht so bestimmt wissen, wie ich es weiss, dass die Chinesen dieselben Wahrheiten einsehen, die ich einsehe. Die Vernunft, die wir befragen, wenn wir in uns gehen, ist daher eine allgemeine Vernunft. Ich sage, wenn wir in uns gehen; denn ich meine nicht die Vernunft, der ein leidenschaftlicher Mensch folgt. Wenn Einer das Leben seines Pferdes dem seines Kutschers vorzieht, so hat er dazu wohl auch seine Gründe; aber es sind nur besondere Gründe, vor denen jeder vernünftige Mensch zurückschaudert, und die in Wahrheit unvernünftig sind, weil sie der höchsten Vernunft oder der allgemeinen Vernunft, die alle Menschen befragen, widersprechen.

Ich bin gewiss, dass die Ideen der Dinge unveränderlich und die ewigen Wahrheiten und Gesetze nothwendig sind; es ist unmöglich, dass sie anders sind, als sie sind. Nun finde ich aber in mir nichts Unveränderliches und Nothwendiges; ich kann nicht sein, oder nicht so sein, wie ich bin; es kann Geister geben, die mir nicht gleichen, und doch bin ich gewiss, dass es keine Geister giebt, die andere Gesetze und Wahrheiten erkennen, als ich; denn jeder Geist sieht nothwendig ein, dass zwei mal zwei vier macht, und dass einer seinen Freund seinem Hunde vorziehen muss. Es ist daher ein nothwendiger Schluss, dass die Vernunft, die alle Geister befragen, eine ewige und nothwendige Vernunft ist.

Es ist ferner evident, dass eben diese Vernunft unendlich ist. Der Geist des Menschen erkennt klar, dass es eine unendliche Anzahl von intelligibeln Dreiecken, Vier- und Fünfecken und anderen ähnlichen Figuren giebt und geben kann. Er erkennt nicht nur, dass es ihm niemals an Ideen von Figuren mangeln wird, und dass er immer noch neue entdecken kann, selbst wenn er sich auch eine ganze Ewigkeit hindurch nur mit diesen Arten von Ideen beschäftigte; sondern er nimmt selbst auch das Unendliche in der Ausdehnung wahr, denn er kann nicht zweifeln, dass seine Idee vom Raume unergründlich ist.* Der Geist ist nun wohl endlich; aber unendlich muss die Vernunft sein, die er befragt. Denn er schaut klar das Unendliche in dieser höchsten Vernunft an, obgleich er es nicht begreift, und kann die Vernunft nicht erschöpfen; sie hat auf jede seiner Fragen, es sei auch worüber es nur immer wolle, eine Antwort bereit.

Wenn es aber wahr ist, dass die Vernunft, an der alle Menschen Antheil haben, allgemein ist, wahr, dass sie ewig

* Das Unendliche nimmt übrigens Malebranche häufig und so auch hier — was sich namentlich in dem Beispiel von einer Irrationalgrösse zeigt, das er bei dieser Gelegenheit giebt — in einem sehr unphilosophischen Sinne, im Sinne der blossen Grenzenlosigkeit. Jedoch in Beziehung auf das, was er damit beweisen will, ist es ganz gleichgiltig, wie das Unendliche aufgefasst und bestimmt wird.

und nothwendig ist; so ist es gewiss, dass sie nicht von der Vernunft Gottes selbst unterschieden ist; denn nur das allgemeine und unendliche Wesen enthält in sich selbst eine allgemeine und unendliche Vernunft. Alle erschaffene Wesen sind besondere Wesen: die allgemeine Vernunft ist also keine Kreatur. Nichts Erschaffenes ist unendlich, die unendliche Vernunft ist also nicht erschaffen. Die Vernunft aber, die wir befragen, ist nicht bloss allgemein und unendlich; sie ist auch nothwendig und unabhängig, ja wir fassen sie gewissermassen unabhängiger, als Gott selbst; denn Gott kann nur in Gemässheit dieser Vernunft handeln; er hängt von ihr in einem gewissen Sinne ab, er muss sie befragen und befolgen. Gott jedoch befragt nur sich selbst; er hängt von nichts ab. Die allgemeine Vernunft ist also von Gott selbst nicht unterschieden; sie ist mit ihm von gleicher Ewigkeit und Wesenhaftigkeit. (X. *Éclairc. sur le* III. *Liv.*)

78. Gott das Princip und das wahre Object des Willens.

Wie Gott das Princip aller Erkenntnis im Geiste ist, so ist er auch in ihm das Princip aller Bewegung und Thätigkeit, das Princip des Willens und der Neigungen.

Wie die Geister nichts erkennen können, wenn sie nicht Gott erleuchtet, nichts fühlen, wenn sie nicht Gott bestimmt, so können sie auch nichts wollen, wenn nicht Gott in ihnen den Trieb zum Guten überhaupt, d. h. zu Gott erweckt. Sie können zwar dieser Bewegung oder diesem Triebe eine andere Richtung geben, nämlich die Richtung auf andere Objecte als Gott; aber dieses Können kann man wohl nicht ein positives Vermögen nennen. Denn wenn Sündigen-können ein Vermögen ist, so ist das ein Vermögen, das der Allvermögende nicht hat. Hätten die Menschen von sich selbst die Macht oder das Vermögen, das Gute zu lieben, so könnte man ihnen wohl einige Macht zuschreiben; aber die Menschen können nur deswegen lieben, weil Gott will, dass sie lieben, und sein Wille seine Wirkung nicht verfehlt. Sie können nur lieben, weil Gott unaufhörlich den Trieb zu dem all-

gemeinen Gut, d. h. zu sich, in ihnen erzeugt; denn, da sie Gott seinetwegen erschafft, so erhält er sie auch nicht, ohne sie an sich zu ziehen oder ihnen den Impuls zu seiner Liebe zu geben. (*T.* II. *L.* VI. *P.* II. *ch.* 3. und *L.* III. *P.* II. *ch.* 6.)

Der Wille ist nichts anderes, als der natürliche Trieb zu dem unbestimmten und allgemeinen Gut und die Freiheit oder Kraft unseres Geistes, jenen Trieb auf Objecte zu richten, die uns gefallen, und so die vorher unbestimmten Neigungen unserer Natur jetzt durch die Richtung auf irgend ein besonderes Object zu bestimmen. Dass wir wollen, d. i. das Gute überhaupt verlangen und zu ihm uns hinneigen, ist daher zwar eine Nothwendigkeit; dass wir aber dieses oder jenes wollen, zu diesem besonderen Gut uns bestimmen, ist unsere Freiheit; denn Gott treibt uns unaufhörlich und durch einen unwiderstehlichen Eindruck zur Liebe des Guten überhaupt an. Gott stellt uns zwar auch die Idee eines besonderen Gutes vor, oder giebt uns das Gefühl von ihm; denn nur er erleuchtet uns, und die uns umgebenden Körper können nicht auf uns einwirken, noch sind wir selbst unsere Glückseligkeit oder unser Licht. Gott bewegt uns daher auch zu dem besonderen Gute hin, insofern er in uns die Vorstellung davon erzeugt; denn Gott erregt in uns den Trieb zu allem, was gut ist. Aber Gott treibt uns nicht nothwendig, noch unwiderstehlich zur Liebe dieses Gutes an. Es steht in unserer Freiheit, ob wir uns bei diesem besonderen Gute aufhalten oder weiter gehen wollen. Denn wir haben das Vermögen, an alle Dinge zu denken, weil unsere natürliche Liebe zum Guten überhaupt alle Güter umfasst, an die wir denken können; und wir können zu jeder Zeit an alle Dinge denken, weil wir mit dem vereint sind, der alle Dinge in sich enthält. Wir haben daher ein Selbstbestimmungsprincip in uns, und dieses Princip ist immer frei in Betracht der besonderen Güter. Denn, da wir sie prüfen und mit unserer Idee vom höchsten Gute oder mit anderen besonderen Gütern vergleichen können, so sind wir nicht zu ihrer Liebe gezwungen. (*Éclairc.* I. *Écl.*)

Gott ist also, wie das Princip des Willens, so auch das wahre, das eigentliche Object desselben. Denn es ist unbezweifelbar, dass Gott der Urheber aller Dinge ist, dass er sie um seinetwillen geschaffen hat, und dass er das menschliche Herz durch einen unwiderstehlichen Impuls stets zu sich hinreisst. Gott kann ja nicht wollen, dass irgend ein Wille ihn nicht liebt, oder ihn weniger als irgend ein anderes Gut liebt, wenn es anders ausser ihm ein Gut noch geben kann. Denn er kann nicht wollen, dass ein Wille das nicht liebe, was der höchste Grad des Liebenswürdigen ist, und das am meisten liebe, was der geringste Grad des Liebenswürdigen ist. Unsere eingeborene oder natürliche Liebe hat daher Gott zu ihrem Objecte; denn sie kommt von Gott, und es wäre nichts imstande, diese Neigung zu Gott von ihm abzuwenden, als Gott selbst, der sie uns eindrückt. Jeder Wille folgt daher nothwendig den Bewegungen dieser Liebe. Die Gerechten wie die Gottlosen, die Seligen wie die Verdammten, lieben Gott mit dieser Liebe. Da diese unsere natürliche Liebe zu Gott eins ist mit unserer natürlichen Neigung zu dem allgemeinen Gut, zu dem unendlichen Gut, zu dem höchsten Gut, so ist offenbar, dass alle Geister Gott mit dieser Liebe lieben, da nur er allein das allgemeine Gut, das unendliche, das höchste Gut ist. Denn alle Geister und selbst die Teufel brennen vor Begierde, glücklich zu sein, und das höchste Gut zu besitzen, und verlangen es ohne Wahl, ohne Ueberlegung, ohne Freiheit, bloss aus einem nothwendigen Triebe ihrer Natur. Da wir für Gott erschaffen sind, für ein unendliches Gut, für ein Gut, das alle Güter in sich fasst, so kann daher auch erst der Besitz dieses Gutes das Verlangen, den Trieb unserer Natur stillen. (*Liv.* III. *ch.* 4. u. *L.* I. *ch.* 17.)

79. Gott das Princip aller Thätigkeit und Bewegung der Natur.

Gott ist ebenso wie das Princip aller geistigen Bewegungen das Princip aller Wirkungen und Bewegungen in der Natur. Denn die Materie ist durchaus ohne

Thätigkeit. (Ebend. *L.* I. *ch.* 1.) Die heidnischen Philosophen nahmen zwar zur Erklärung der Wirkungen in der Natur substanzielle Formen, reelle Qualitäten und andere ähnliche Wesenheiten an; allein, wenn man die Idee der Ursache oder der Macht zu wirken sorgfältig untersucht, so stellt diese Idee unbezweifelbar etwas Göttliches vor. Denn die Idee einer höchsten Macht ist die Idee einer höchsten Gottheit, und die Idee einer geordneten Macht, die Idee einer niederen, aber dennoch wahren Gottheit, wenigstens im Sinne der Heiden: vorausgesetzt nur, dass sie die Idee einer Macht oder wahren Ursache ist. Man nimmt daher etwas Göttliches in den Körpern an, wenn man Formen, Fähigkeiten, Qualitäten, Kräfte, oder reelle Wesen, die durch die Kraft ihrer Natur gewisse Wirkungen hervorzubringen im stande sind, annimmt und geräth so unmerklich durch die Verehrung der Philosophie der Heiden in ihre Gesinnungen hinein. Denn es ist nicht einzusehen, wie man sie nicht verehren sollte, da Furcht und Liebe die wesentlichen Bestandtheile der Verehrung ausmachen. Allein wie es nur Einen wahren Gott giebt, so giebt es auch nur Eine wahre Ursache; die Natur oder Kraft jedes Wesens ist nur der Wille Gottes. Alle Naturursachen sind nicht wahre Ursachen, sie sind nur die gelegenheitlichen Ursachen. (*T.* II. *L.* VI. *P.* II. *ch.* 3.)

Alle Körper, sie mögen nun klein oder gross sein, haben nicht die Kraft oder das Vermögen, sich zu bewegen. Aber ebenso wie den Körpern das Vermögen mangelt, sich zu bewegen, mangelt den Geistern die Kraft sie zu bewegen. Ihr Wille ist nicht im stande, auch nur den allerkleinsten Körper von der Welt zu bewegen; denn es findet offenbar keine nothwendige Verbindung zwischen unserem Willen, z. B. den Arm zu bewegen, und der Bewegung selbst dieses Armes statt. Es ist allerdings wahr, dass sich der Arm bewegt, wenn wir es wollen, und wir also die natürliche Ursache der Bewegung unseres Armes sind. Aber die natürlichen Ursachen sind nicht die wahren Ursachen, sondern nur die gelegenheitlichen oder veranlassenden, die selbst nur durch die Kraft und Wirksamkeit Gottes wirken. Eine wahre

Ursache ist nur eine solche, mit welcher die Wirkung in einer nothwendigen Verbindung steht. Nun kann aber nur zwischen dem Willen Gottes, d. i. des unendlich vollkommenen und allmächtigen Wesens, und der Bewegung der Körper der Geist eine nothwendige Verbindung, und zwar eine solche erkennen, dass es ein Widerspruch wäre, wenn auf seinen Willen oder Befehl, dass ein Körper bewegt sei, doch keine Bewegung erfolgte. Gott allein ist also die wahre Ursache und hat wahrhaft das Vermögen in sich, die Körper zu bewegen. Alle Kräfte der Natur sind in der That und Wahrheit nur der Wille Gottes. (Ebend.)

80. Der wahre Sinn der Malebranche'schen Philosophie.

Der interessanteste und wesentlichste Gedanke der Philosophie Malebranche's ist, dass wir alle Dinge nur in und durch Gott erkennen; dass alle Dinge nur in ihm Objecte unserer Anschauung und Erkenntniss werden können und sind. Um den Sinn dieser Lehre zu verstehen, muss man nicht bloss den Gegensatz zwischen Geist und Körper im Auge haben, welchen die Philosophie Descartes' fixirte, und wovon Malebranche ausging, sondern, wie schon in der Einleitung angeführt wurde, hauptsächlich bedenken, dass dieser die Seele oder den Geist als ein besonderes Wesen fasste, eine Auffassung, die übrigens nichts weiter als eine nähere Bestimmung jenes Gegensatzes ist, denn entgegengesetzte Wesen sind eben besondere, dass also bei ihm, da die Besonderheit wesentlich Vielheit und Einzelheit in sich schliesst, die Anschauung des Geistes als lauter Geister, als einer Vielheit von Geistern, d. i. eben als eines einzelnen Wesens — denn mit einem Einzelnen sind zugleich viele Einzelne gesetzt — zu Grunde liegt. Malebranche ging von der Theologie in die Philosophie über, aber er wird von ihr nicht frei; es bleiben die Vorstellungen der Theologie, dennoch wenigstens die äussere Grundlage seiner Gedanken, wenn er sie gleich grösstentheils nur anwendet, um sie aufzuheben. In der Theologie ist nämlich der Geist nur als lauter einzelne Geister, d. i. als Personen Gegenstand, und der Geist,

die Einheit des Geistes oder der vielen Geister kommt nur zum Vorschein als ein Geist, der selbst wieder ein besonderer Geist ist, zugleich aber nicht, wie die anderen, einer unter den vielen, sondern einzig ist, keinen seines Gleichen hat, als der vollkommene Geist über den anderen als ihre Einheit insofern steht, inwiefern sie vor ihm alle gleich sind. Wenn daher Malebranche, der von der Theologie ausgeht, vom Geiste, von der Seele spricht, so versteht er darunter nichts, als die sogenannten erschaffenen Geister, die vielen einzelnen Seelen, die Personen, die Menschen. Er sagt daher auch gleichbedeutend: bald *esprit*, bald *esprits créés*, bald wieder *les esprits*, bald *les hommes*.

Malebranche versteht unter dem Geiste oder der Seele nichts Anderes als das Ich, das unmittelbare, nur mit sich identische, unmittheilbare, einfache, einzelne Selbst des Menschen, das, als einzelnes Selbst, nur im Gefühle sich Object ist und erkennt, nur so viel von sich weiss, als es erlebt, erfährt. Die Seele, sagt Malebranche, erkennt sich nicht durch die Ideen, sondern nur durch das Selbstgefühl, durch die Erfahrung des inneren Gefühls. *Je sens mes perceptions* (d. i. nicht die Ideen, die allgemein oder objectiv sind, sondern die Affectionen derselben in mir, sie, wie sie als allgemeine, zugleich meine, in mir sind, oder die Vorstellung, die Gefühle in mir von den Ideen) *sans les connoître, parce que n'ayant une idée claire de mon âme je ne puis découvrir que par le sentiment intérieur les modifications, dont je suis capable.* (*Réponse à Mr. Regis.*) *Lorsque nous voyons les choses en nous, ... nous ne voyons que nos sentimens et non pas les choses.* (*Rech. de la Vér. Liv.* IV. *ch.* 11. 1.) Unter den Dingen, die in der Seele sind, oder unter den Modificationen oder Bestimmungen der Seele, versteht daher Malebranche auch hauptsächlich* nur die selbstischen Bestimmungen der Seele, also nicht nur die Gefühle des Schmerzes, Vergnügens, sondern selbst die sinnlichen Empfindungen, wie Wärme, Farbe, die von der Schule

* Man vergleiche z. B. *Éclaircissements sur la R. de la Vérité;* XI. *Éclairc. sur le* III. *liv.*

Descartes' bloss für Bestimmungen der Seele gehalten wurden. Freilich rechnet er unter die Modificationen, unter denen er die *sensations*, die *passions* und *inclinations* aufführt, auch die *pures intellections.** Aber unter diesen *pures intellections* kann nichts verstanden werden, als die Vorstellungen überhaupt und die reinen Begriffe nur insofern, als sie nicht in der Beziehung auf ein Object, sondern nur auf das Selbst gedacht werden, etwas Subjectives ausdrücken, das Selbstgefühl des Individuums afficiren.

Aus dieser Auffassung des Geistes, welcher nichts Anderes zu Grunde liegt, als die Vorstellung vom Menschen, inwiefern er sich von der Aussenwelt und von anderen unterscheidet, sein inneres eigenes Selbst erfasst, und dieses selbst seine Seele, seinen Geist nennt, ergiebt sich nun mit Nothwendigkeit der Gedanke, dass wir alle Dinge in Gott sehen, und erhellt zugleich, was denn eigentlich der Sinn desselben ist. Denn was das Wesen des einzelnen Geistes, als einzelnen ausmacht, was den Menschen zum Menschen als Individuum macht, ist eben sein unmittelbares, inneres Selbstbewusstsein oder Selbstgefühl, sein Ich oder Selbst, das Princip seiner Gefühle, Leidenschaften, Neigungen und übrigen Modificationen**. Nun hat aber — eine unbezweifelbare That-

---

* Man vergl. z. B. *l. c.* XI. *Écl.*

** Unendlich ist die Confusion in diesem Abschnitt. Sie liegt aber keineswegs nur in den Worten: Ich, Selbst, einzelner Geist, Mensch, Individuum; sie liegt in der Sache, im Wesen der Abstraction, in der Philosophie, welche die Thätigkeit des Denkens vom Menschen absondert und zu einem selbständigen Wesen macht, dem sich aber doch stets unwillkürlich wieder das sinnliche Bild des Menschen unterschiebt. Ich denke, ich bin. Wer ist denn aber das Ich in diesem „Ich denke“? Ist es ganz und gar in diesem Denken enthalten? Nein! nur das Ich, „inwiefern“ es ein denkendes Wesen ist. Also haben wir noch ein anderes Ich, ein Ich, das kein denkendes, sondern ausgedehntes, sinnliches Ich oder Wesen ist. Warum spaltest Du mich aber in zwei Wesen? Warum soll denn nicht Ich, dieses sinnliche, ausgedehnte Wesen auch das denkende sein? Weil Ich-Jeder, Ich universal, aber das ausgedehnte Wesen ein einzelnes ist? Ist denn aber nicht Jeder auch Dieser, ein Ausgedehnter? Stimmst Du denn nicht deswegen im Denken mit anderen Menschen überein, weil

sache — der Mensch allgemeine und nothwendige Ideen, die für Alle gelten, in denen Alle übereinstimmen; er hat zum Gegenstand ideale Objecte, die Alle auf die nämliche Weise ansehen und ansehen müssen. Das Gefühl gehört ihm an, das ist in ihm, das ist sein; aber das ideale Object, das ist mehr, als er, das ist nicht Bein von seinem Bein, Fleisch von seinem Fleisch, das ist nicht sein, das ist allgemein, nicht in ihm, inwiefern er nur ein Einzelnes, ein Besonderes ist, — denn in ihm, als Einzelnen, können nur einzelne Ideen, die aber darum keine Ideen mehr sind, sondern Gefühle, Affectionen, kann nur Subjectives sein, — das ist also nur in dem, was allgemein ist, gehört nur dem an, was selbst nicht dieses oder jenes, sondern allgemeines Wesen ist. Dieses ist aber Gott; die Ideen sind also allgemeinen Wesens, nicht menschlichen, besonderen Wesens. Sie sind in Gott, aber eben, weil Gott das allgemeine Wesen ist, sind sie zugleich auch die Ideen des Menschen, das Gott- und Menschgemeine. *Nous ne les* (*créatures*) *voyons qu'en lui* (*Dieu*), *que par lui, que comme lui, je veux dire, que dans les mêmes idées que lui. De sorte que nous penserons comme lui. Nous aurons par les mêmes idées quelque société avec lui.* (*Réponse à Mr. Regis.*) Sind aber die Ideen in Gott, so schauen wir an und erkennen die Dinge nur in Gott; denn wir erkennen sie nur durch die Ideen.

Die Haupt- und Grundidee aber, in der wir alle Dinge anschauen, ist die Ausdehnung; denn alle Dinge ausser uns, d. i. alle Körper sind ausgedehnt, und diese Idee ist nicht etwa abgezogen von der Wahrnehmung der besonderen, ausgedehnten Dinge, oder aus einer confusen Zusammenfassung derselben in eine Idee gebildet. Im Gegentheil: dass ich Etwas, was ein Körper ist, sehe, dass ich es als Körper, als Ausgedehntes wahrnehme, dazu ist die Idee der Ausdehnung vorausgesetzt. Sehen heisst eben nichts anderes,

---

Du im Leibe mit ihnen übereinstimmst? Könntest Du mit einem Philosophen fraternisiren, wenn er dir zum Zeichen seiner Freundschaft statt der menschlichen Hand eine Katzenpfote oder Bärentatze reichte? (1847.)

als ein Ausgedehntes als Ausgedehntes wahrnehmen, und selbst im sinnlichen Wahrnehmen des Sehens ist daher die Idee der Ausdehnung vorausgesetzt. Ich kann die Dinge nur im Raume, d. i. in der Ausdehnung sehen, sie sind mir nur in ihr und durch sie Object; der Raum, die Ausdehnung oder ihre Idee ist daher eher in mir, als die Idee der bestimmten ausgedehnten Dinge. Alle besondere Dinge kann ich deswegen nur anschauen, erkennen und denken in der allgemeinen und unendlichen Idee der Ausdehnung. *Tous les corps sont présents à l'âme, confusément et en général, parce qu'ils sont renfermés dans l'idée de l'étendue.* (*R. à Mr. Regis.*) Diese Idee nun oder Anschauung der Ausdehnung und aller Dinge in ihr ist aber eine nothwendige, allen Geistern gemeine, in allen sich selbst gleiche, ewige Anschauung; also eine Anschauung nothwendiger und allgemeiner Natur, folglich die Anschauung Gottes selbst. *Cette idée est éternelle, immuable, nécessaire, comme à tous les esprits et à Dieu même: ainsi elle est bien différente des modalités changeantes et particulières de notre esprit. (l. c.)* Um diese Idee nicht misszuverstehen, muss man sich nur nicht vorstellen, als hätten wir auch die sinnlichen Vorstellungen oder Empfindungen von den Dingen in Gott, als sähe ich z. B. diesen Baum von dieser besonderen Höhe, dieser besonderen Farbe in Gott. Nicht dieses sinnlich bestimmte Sehen, das einfache Sehen nur in diesem bestimmten Sehen, das allgemeine und nothwendige Sehen, nämlich, dass ich den Baum als Ausgedehntes ansehen muss, ihn als diesen Baum mit seiner besonderen Gestalt und Farbe nur sehen kann, wiefern, wenn und indem ich ihn als Ausgedehntes schaue, ist das Sehen in Gott. Die sinnlichen Qualitäten oder die Empfindungen sind nur in mir; in mir dem besonderen, dem bestimmten Wesen, dem Empfindenden, wird die allgemeine, aller möglichen Formen und Bestimmungen fähige Ausdehnung auf Veranlassung der äusseren Körper, wenn ich sie sehe, eine besondere, wird sie bestimmt empfindbar. *Il faut bien prendre garde que je ne dis pas, que nous ayons en Dieu les sentiments, mais seulement que c'est Dieu qui agit*

en nous; car Dieu connoît bien les choses sensibles, mais il ne les sent pas. Lorsque nous appercevons quelque chose de sensible, il se trouve dans notre perception sentiment et idée pure. Le sentiment est une modification de notre âme. Pour l'idée qui se trouve jointe avec le sentiment, elle est en Dieu. (*Rech. de la Vérité,* III. *P.* II. *ch.* 6.)

Der Sinn des Malebranche'schen Grund- und Hauptsatzes, dass wir alle Dinge nur in Gott sehen, lässt sich einfach so veranschaulichen: Die Seele ist ein besonderes, bestimmtes Wesen, ebenso wie die Materie und alle materiellen Dinge solche bestimmte besondere Wesen sind, d. i. die Seele oder der Mensch ist ein dunkles, unklares, finsteres Wesen, ebenso wie die materiellen Dinge; denn die Besonderheit, die bestimmte Beschaffenheit verdunkelt, macht trüb und finster; das reine Wasser z. B. ist wohl hell, durchsichtig, aber ein Wasser mit besonderen Ingredienzen und Beschaffenheiten ist trüb. Die Seele kann daher unmöglich in sich oder durch sich die Dinge erkennen und sehen; denn zum Erkennen und Sehen ist Licht erforderlich, sie kann als ein besonderes Wesen ebensowenig in sich und durch sich die Dinge erkennen, wie wir durch ein besonderes, bestimmtes Licht die Farbe, die Dinge wahrnehmen können, da die Anschauung der Farben die Anschauung des Lichts voraussetzt, nur in ihr möglich ist. Nur Gott ist daher das Licht der Menschen; denn er ist kein besonderes, sondern ein allgemeines, beschaffenheitsloses Wesen; er ist allein das reine, das klare, durch keine Bestimmtheit getrübte Wesen; wir können daher nur in ihm die Anschauung der Dinge haben, wie wir nur im Lichte die Farben oder farbigen Dinge sehen. *Les idées que nous voyons en lui sont lumineuses. (R. à Mr. Regis.)*

Der wahre Sinn des Malebranche'schen Hauptsatzes ist also kein andrer als der: Gott ist die Vernunft oder der Geist in uns, oder: der Geist, die Vernunft in uns ist Gott*. *Elle* (*scl. la substance de Dieu*) *est la lumière ou la*

* Eine Wahrheit, die schon die Griechen erkannt und ausgesprochen hatten. „Empedokles hat mittels des Gottes in seinem Inneren" (worunter nichts andres, als der Geist oder die Vernunft verstanden

raison universelle des esprits. (*l. c.*) Da Malebranche den Geist nur im Sinn des einzelnen Geistes erfasst, ihn für eins mit dem Menschen nimmt, der seine eigentliche individuelle Existenz nur in seinem moralischen und empfindenden Selbst, im Gefühl, Herz u. dgl. hat, kurz so, wie er Object der Theologie und der empirischen Psychologie überhaupt ist: so war es ganz richtig und consequent von ihm, so war er darin und nur darin allein Philosoph, dass er die allgemeinen Begriffe, die allgemeinen und nothwendigen Ideen, die, als diese, dem einzelnen Geiste nicht angehören, nicht in ihm, nicht aus ihm sein können, in Gott setzte, ihn nur durch Gott die Dinge sehen und erkennen liess*. Der große Mangel an Malebranche aber ist eben der, daß er von jener Vorstellung des Geistes und allen mit ihr zusammenhängenden Folgen ausgeht, und so überhaupt nicht frei wird von der Theologie. Aus dieser Verschmelzung der theologischen, besonders Augustinischen Vorstellungen mit seiner Philosophie ergeben sich alle Schwächen, Unbegreiflichkeiten, Willkürlichkeiten, Unklarheiten und Widersprüche in derselben. Daher kommen die vielen unpassenden Ausdrücke und Vorstellungen, die sich in ihm finden: daher, dass er von der Gnade, vom Willen, von der Macht Gottes ableitet, was er aus innerer Nothwendigkeit, von bestimmten, Erkenntniss gewährenden Be-

---

werden kann), „den Gott in der Natur erfasst". (*Sextus Empir. adv. Gramm.* I. c. 13. 303.) Und bei Euripides findet sich irgendwo ausdrücklich der Satz: Die Vernunft ist in Jedem von uns Gott.

* Leibniz accommodirt in seinem *Examen des principes du R. P. Malebranche,* den er ganz aus seinem eigenen Standpunkt prüft und beurtheilt, das Princip Malebranche's seinen Gedanken auf folgende Weise: *Je suis persuadé que Dieu est le seul objet immédiat externe des Âmes, puisqu'il n'y a que lui hors de l'âme qui agisse immédiatement sur l'âme. Et nos pensées avec tout ce qui est en nous, en tant qu'il renferme quelque perfection, sont produites sans intermission par son opération continuée. Ainsi en tant que nous recevons nos perfections finies des siennes qui sont infinies, nous en sommes affectés immédiatement. Et c'est ainsi, que notre esprit est affecté immédiatement par les idées éternelles qui sont en Dieu, lorsque notre esprit a des pénsées qui s'y rapportent et qui en participent. Et c'est dans ce sens, que nous pouvons dire que notre esprit voit tout en Dieu.* (*L. Opp. Omn. Dutens. T. II.*)

griffen ableiten sollte. Dies hat schon Locke bemerkt (*Examen du sentiment du P. Malebranche etc. Oeuvres diverses Tom.* II. p. 184, 169),* der ihn übrigens, so recht er in vielen einzelnen Punkten hat, doch in den wesentlichen Punkten (man vergleiche z. B. p. 161, 176, 180, 190) unrichtig versteht, ohne auf die eigentliche Idee einzugehen. Er betont richtig den Widerspruch, dass Malebranche die Anschauung und Erkenntniss der Dinge erst von der Einheit des Geistes mit Gott, und dann doch gleich wieder von der Gnade, dem Willen Gottes abhängig macht, Gott dem Geiste nur das offenbaren lässt, was ihm gefällt. (*R. d. l. Vér.* III. *P.* II. *ch.* 6.) Der Hauptmangel aber, der aus jener Verschmelzung theologischer Vorstellungen und philosophischen Denkens hervorgeht, ist folgender. Gott ist zwar als das allgemeine Wesen bestimmt, es sind alle Wesen, auch die materiellen, in ihm enthalten und aufgehoben; die Materie ist daher insofern keine unüberwundene Realität für Gott, kein Gegensatz gegen ihn, und der Geist kann daher auch in ihm, weil in ihm der Gegensatz aufgehoben, die Materie ideell gesetzt ist, die Dinge schauen und erkennen. Aber die Trennung oder vielmehr Kluft zwischen der geistigen, intelligiblen und der materiellen, sinnlichen Welt bleibt doch zugleich in Wahrheit befestigt. Die Materie wird nicht auf eine wahrhafte und positive Weise aufgehoben, d. i. nicht in ihrer Nothwendigkeit begriffen. Denn Gott, das allgemeine, das unendliche, das absolut reelle Wesen ist als das höchst geistige, höchst immaterielle, d. i. als das von aller Materie abgesonderte Wesen bestimmt, und in diese Immaterialität gerade seine wesentliche Bestimmung gesetzt. Die Materie, und mit ihr die Natur, ist daher zwar als ein Ungöttliches, als ein Nichtiges, Unreelles gesetzt, weil sie als ein von Gott Ausgeschiedenes bestimmt ist; aber ein solches Negatives, das nur ein Ausgeschiedenes, ein Verstossenes, nur als ein Nichtiges gefasst

* Locke, lange ausserhalb Englands lebend, hat nicht nur einen Theil seines „Versuches über den menschlichen Verstand“ zuerst französisch veröffentlicht, sondern auch kleinere Schriften in mehreren französischen Auflagen zu Amsterdam herausgegeben. D. H.

ist, bleibt eben gerade dadurch als ein eigenes, isolirtes, zwar kopfhängerisches, aber nicht desto weniger heimtückisches und arglistisches Wesen im Dunkeln für sich bestehen.

Gott enthält zwar auch nach Malebranche die Natur oder Materie, die körperlichen Dinge in sich; aber er enthält sie nur als immaterielle Dinge, als Ideen, in der Abstreifung von allem Materiellen; die materiellen Dinge bleiben ein von Gott Ausgeschiedenes, die Ideen ein von ihnen Abgetrenntes. Es ist daher insofern auch nicht einzusehen, wie der Geist in Gott die materiellen Dinge schauen könne, und es bleibt unentschieden, ob der Geist die Dinge wirklich, die materiellen Dinge als materielle oder nur die Ideen derselben wahrnimmt. Malebranche sagt daher auch bald, dass der Geist die Dinge selbst sieht, bald, dass er nur die idealen Objecte, die Ideen der Dinge sieht*. Zugegeben selbst, dass, wie Malebranche sagt, man die Dinge in ihrer Wahrheit, so, wie sie wirklich sind, in Gott sieht**, dass man also, wenn man gleich nur die idealen Objecte sieht, deswegen doch nicht etwa „Scheindinge“ sieht; so bleibt doch die Wahrnehmung des Materiellen als Materiellen, die Wahrnehmung einer Materie überhaupt ein Unbegreifliches. Die materiellen Dinge als materiell, die Materie oder die Natur, bleiben deswegen auch ein fremdes, im Organismus des Ganzen nicht nothwendig enthaltenes, unheimliches, unbegreifliches Wesen, ihr Dasein ein unauflösliches Räthsel: sie hat keinen anderen Grund als die Macht und den Willen Gottes, d. h. sie hat keinen Grund, sie ist kein Nothwendiges, sondern ein absolut Zufälliges und Willkürliches. *La création de la matière (est) arbitraire, et dépendante de la Volonté du Créateur. Si nos idées sont représentatives, ce n'est que parce qu'il a plû à Dieu de créer des êtres qui leur répondissent. Quoique Dieu n'eût point créé de corps, les esprits seroient capables d'en avoir les idées. (Rép. à Mr. Regis.)*

* Z. B. *Éclairc. sur le liv.* III. X. *Écl.*

** *On ne voit la Vérité que lorsque l'on voit les choses comme elles sont, et on ne les voit jamais comme elles sont, si on ne les voit dans celui qui les renferme d'une manière intelligible. Rech. de la Vérité, Liv. IV. ch. 11.*

VIII.

Benedikt Spinoza.

81. Uebergang von Malebranche zu Spinoza.

Malebranche's Philosophie enthält, schon viel bestimmter und entwickelter als die Descartes', die Elemente der Philosophie des Spinoza; nur sind sie auch hier noch zerstreut und in der Form der Vorstellungen des christlichen Idealismus ausgedrückt; es darf nur das Ganze streng consequent zusammengedacht und gefasst werden, so haben wir den Spinoza. Bei Descartes ist auch schon das unendliche Wesen oder Gott der Mittelpunkt des Systems, aber nur der Vorstellung nach, nicht der Sache und Wirklichkeit nach. Er schwebt nur oben über den Gegensätzen im Reich der Vorstellung; er soll der Mittelpunkt sein, aber er ist es nicht, oder er ist es nur subjectiv, noch nicht objectiv. Die objective Existenz, die bestimmte Wirklichkeit im System, haben Geist und Materie; was von Gott vorkommt, kommt nur vor, um seiner Existenz und durch diese der Existenz der materiellen Dinge gewiss zu werden. Es muss daher die Idee Gottes verwirklicht werden; es muss Gott in die Sphären, die Geist und Materie für sich einnehmen, hinabsteigen; der weite freie Spielraum, den sie noch bei Descartes haben, muss beschränkt werden; sie müssen Gott Platz machen, damit der Mittelpunkt in die Wirklichkeit thätig eingreife und von ihr Besitz nehme. Bei Malebranche ist nun Gott schon in das Centrum der Geisterwelt gerückt. Die Geister existiren zwar noch als selbstständige Wesen, als Einzelne; aber Gott ist bei ihm der Geist der Geister, die allgemeine Vernunft, die allgemeine

Einheit. In ihm sind alle Geister ein Geist; er ist der gemeinsame, gleiche Inhalt in allen Einzelnen. Sie haben nur noch eine subjective, formelle, äusserliche Existenz und Selbstständigkeit für sich; ihrem Inhalt, ihrem Wesen nach, sind sie Eins, und dieses Eine Wesen ist eben Gott. Die Materie, die Natur, ist zwar bei ihm noch ein Ausgeschlossenes; aber es sind doch auch in ihm schon die Elemente da, um sie mit dem Geiste zu vereinen. Das nothwendige Band zwischen dem Geiste und dem Körper ist die Macht, der Wille Gottes. Ob nun gleich zwischen dem Körper und dem Willen, er mag nun als allmächtiger oder als Wille des endlichen Geistes vorgestellt werden, in der That kein innerer, nothwendiger Zusammenhang stattfindet, so ist doch der Wille Gottes die Kraft, die Natur jedes Wesens, das Positive in ihm. Obwohl der Wille eine unbestimmte, erkenntnisslose Bestimmung ist, so liegt ihr doch der Gedanke schon zu Grunde, dass eben der Gott, eben das allgemeine Wesen, in dem alle Geister erkennen und anschauen, der ihr gemeinschaftliches Licht, ihre wahre Substanz ist, auch das Wirkliche, das Substanzielle der Natur ist: es bleibt daher nur noch die Materie, als blosse Materie, übrig. Diese ist aber selbst schon in Wahrheit nur noch eine Form, Wesen ist nur Gott. Es darf also nur die Materie, als das, was sie in Wahrheit ist, als eine blosse Form, die kein Bestehen, keine Existenz für sich haben kann, als eine Modification* des Wesens Gottes erkannt, also nur das, was noch bei Malebranche formell auseinander gehalten ist, zusammengefasst werden, so haben wir den Spinoza. Bei Descartes ist der Mittelpunkt nur erst ein mathematischer Punkt, ohne alle

* In seinen *Entretiens sur la Métaphysique,* die ich mir jedoch nicht verschaffen konnte, und nur aus Stellen, die Andere daraus anführen, kenne, nähert sich Malebranche auch schon hinsichtlich der Ausdehnung, als der *Extensio* τοῦ *Infiniti,* mehr dem Spinoza. *L'étendue est une realité et dans l'infini toutes les réalités s'y trouvent. Dieu est donc étendu aussi bien que les corps, puisque Dieu possède . . . toutes les perfections. Mais Dieu n'est pas étendu comme les corps . . . il n'a pas les limitations et les imperfections de ses créatures.* [S. Entretien VIII § 7. Bd. 1, S 169 der Ausgabe von Jules Simon. D. H.]

Ausdehnung und Umfang; bei Malebranche wird er schon wirklicher, ausgedehnter Punkt, gewinnt Umfang, beschränkt dadurch die bei Descartes unbeschränkte Sphäre der beiden Gegensätze, attrahirt die Kraft, das Positive des Geistes und der Natur, als das Seinige, bekommt Inhalt und bildet sich eben auf diese Weise zum Kerne der spinozistischen Substanz aus.

82. Einleitung und Uebergang von Descartes zu Spinoza.*

„Das Wesen,“ sagt Descartes, „welches eine solche Existenz hat, dass es keines anderen Wesens bedarf, um zu existiren, nenne ich Substanz“. Nur Gott aber ist ein solches Wesen, das durchaus keines anderen bedarf. Alle anderen Substanzen können nicht ohne den Beistand Gottes existiren. Das Wort Substanz hat daher eine andere Bedeutung wenn von Gott, eine andere, wenn von den übrigen Wesen die Rede ist. Die körperliche Substanz und der Geist oder die denkende Substanz können beide unter der gemeinschaftlichen Bestimmung begriffen werden, dass sie Gottes Mitwirkung oder Beistand zur Existenz bedürfen. Allein aus der blossen Existenz kann die Substanz nicht erkannt werden; denn die Existenz bestimmt nicht; leicht wird sie dagegen aus jedem ihrer Attribute erkannt. Jede Substanz hat jedoch nur Eine Haupteigenschaft, die ihr Wesen ausmacht, und auf die alle anderen Eigenschaften oder Attribute zurückgeführt werden. So konstituirt die Ausdehnung das Wesen der körperlichen Substanz, das Denken das Wesen der denkenden; alle übrigen Eigenschaften sind nur Modi, bestimmte Arten und Weisen, des Denkens. Wir haben also zwei klare und deutliche Ideen oder Begriffe, den Begriff der erschaffenen denkenden Substanz und den Begriff der körperlichen Substanz, vorausgesetzt nämlich, dass wir alle Attribute des Denkens genau von den Attributen der Ausdehnung unterscheiden. Ebenso haben wir auch eine klare

* Zur Ergänzung dieser meiner Darstellung des Spinoza verweise ich auf meine späteren Schriften, zur Ergänzung aber dieses Abschnitts insbesondere auf die gründliche Schrift: Der Spinozismus historisch u. philosophisch erläutert von Sigwart, 1839.

und deutliche Idee von der unerschaffenen und unabhängigen denkenden Substanz, nämlich von Gott." (*Princ. Philos. P.* I. 51— 54. u. 63—65.)

Wir haben also hier drei Wesen oder Substanzen: zwei endliche Substanzen, d. i. die körperliche und die erschaffene denkende Substanz, und eine unendliche, d. i. die unerschaffene und unabhängige denkende Substanz. Die Materie und der Geist sind nun zwar erschaffen, abhängig von der unerschaffnen Substanz, sie bedürfen Gottes zu ihrer Existenz, sie können ohne ihn nicht sein, noch bestehen; aber gleichwohl sind beide selbständig und unabhängig, und zwar nicht nur von einander, sondern auch von Gott. Zum Begriff der Materie nämlich gehört nichts, als die Ausdehnung, diese macht ihr Wesen aus; die Materie ist Materie nur durch ihre Ausdehnung, nicht durch Gott; in ihrem Begriffe liegt nichts als sie selbst; sie drückt nichts aus, sie repräsentirt nichts als sich selbst. Ihr Begriff oder Wesen enthält keine Beziehung auf Gott, die eine Bestimmung der Materie wäre; denn die Bestimmung, die ihre wesentliche ist, durch die sie das ist, was sie ist, deutet nicht ausser sie hinaus auf Gott hin, sondern sie drückt vielmehr nur die Beziehung der Materie auf sich selbst aus, bejaht nur sie selbst. Ihr Begriff ist unabhängig vom Begriffe Gottes; ihr Wesen hängt also nicht von Gott, sondern nur von der Ausdehnung ab, in der und durch die sie ist, was sie ist. Die Figur z. B. ist nicht unabhängig; warum? weil sie nicht ohne die Ausdehnung gedacht werden kann, weil in ihrem Begriffe diese enthalten ist, als ihr Grund, als ihre positive Bestimmung, weil sie sich wesentlich, ihrem Begriffe nach, bezieht auf die Ausdehnung. Dasselbe, was von der Materie gilt, gilt vom Geiste. In seinem Begriffe liegt nichts als das Denken; statt dass diese Bestimmung eine Beziehung auf Gott ausdrückte, ist sie vielmehr die Beziehung des Geistes auf sich selbst, das, wodurch er das ist, was er ist. Ja, wenn wir hier noch die ersten geistvollen Bestimmungen des Geistes heran ziehen dürfen, mit denen Descartes anfängt, die er aber nicht ausführt, nicht consequent festhält, sondern verlässt, sie

in geistlose Bestimmungen umsetzend: so ist das Denken so wenig eine Beziehung auf etwas Anderes über den Geist hinaus, dass es vielmehr die von jeder Beziehung auf Alles was als ein vom Geiste Unterschiedenes bestimmt werden kann, unabhängige Beziehung des Geistes auf sich, seine Selbstgewissheit, sein Wesen und sein Sein in Einem ist, mit der unbedingten Selbstgewissheit des Geistes zugleich seine unbedingte Selbständigkeit ausdrückt.

Aber auch das Denken nicht in dieser geistvollen, den Geist treffenden Bestimmung, sondern in der geistlosen Bestimmung eines Wesens als eines Attributs genommen, das ebensogut von dem Geiste, als seiner Substanz ausgesagt wird, wie die Ausdehnung von der Materie — so liegt in dem Begriffe des Geistes, zu dem nur das Denken gehört, keine Beziehung auf Gott, die ihn von dem Begriffe Gottes abhängig machte. Der erschaffenen Substanz wird zwar auch das Prädicat des Denkens beigelegt; aber dadurch wird in den Geist keine nothwendige Beziehung auf sie und folglich keine Abhängigkeit von ihr gesetzt. Ueberdem ist bei Descartes dieses Prädicat, als Prädicat der unerschaffenen Substanz, ein ganz leeres, unbestimmtes, nichts aussagendes, aus der theologischen Vorstellung aufgenommenes; denn wenn man nach der positiven Bestimmung dieses Prädicats fragt, muss man auf den Anfang seiner Philosophie zurückgehen, wo das Denken lediglich die Bedeutung des Bewusstseins, und dieses die Bedeutung der Abstraction, der Unterscheidung vom Sinnlichen hat, die aber nicht auf die gegensatzlose unendliche Substanz angewandt werden kann.

Die beiden Substanzen also, der Geist und die Materie sind ihrem Begriffe und ihrem Wesen nach unabhängig, selbständig; nur ihrer Existenz nach sind sie abhängig, unselbständig; sie können nicht sein, noch bestehen ohne Gott. Oder: sie werden unabhängig begriffen*, aber abhängig vorgestellt. Descartes,

* „Wir können", sagt der Cartesianer Wittich in seinem *Anti-Spinoza,* S. 107, „uns von einem jeden Geschöpfe einen Begriff bilden, auch wenn wir von Gott keine Erkenntnis hätten". — Uebrigens giebt

der Theolog, und Descartes, der Philosoph, sind mit einander im Kampfe: dem bestimmten, sachgemässen, ihnen immanenten Begriffe nach sind beide Substanzen unabhängig, der äusserlichen, unbestimmten, theologischen Vorstellung aber nach sind sie abhängig. Es besteht daher ein Widerspruch zwischen Existenz und Wesen, oder (subjectiv ausgedrückt) zwischen Vorstellung und Begriff. Der Widerspruch muss aufgehoben werden, was nur dadurch geschehen kann, dass die äusserliche Abhängigkeit eine innere, die Unselbständigkeit der Existenz eine Unselbständigkeit des Wesens und Begriffes wird: dass also weder die Materie noch der Geist oder das Denken einen selbständigen Begriff, sondern beide nur den Begriff Gottes darstellen; dass Geist und Materie nicht sich selbst, sondern Gott allein vorstellen, beide das Wesen Gottes, jedes auf seine Art, jedes in seiner besonderen Selbständigkeit, ausdrücken.

Die Abhängigkeit jener beiden Wesen von Substanzen bei Descartes ist eine halbe, unwahre, heimtückische, versteckte und darum sophistische Abhängigkeit. Eine halbe und unwahre ist sie eben darin, dass beide Substanzen ihrem Begriff nach selbständig, ihrer Existenz nach abhängig sind, oder wie es auch ausgedrückt werden kann, dass sie ihrer Ursache oder ihrem Grunde nach, inwiefern sie nämlich erschaffen, ihre Existenz eine bewirkte ist, zwar abhängig, ihrem wirklichen Wesen nach aber unabhängig sind. Eine heimtückische, verborgene und sophistische ist sie aber darin, dass eine Abhängigkeit allein der Existenz nach eine nur ganz

---

dies Spinoza selbst im Besonderen zu. Es ist ja nur das Allgemeine, die Gattungsbegriffe des Denkens und der Ausdehnung, welche das Wesen Gottes begründen und welche alle Dinge als ihre Fundamentalbegriffe voraussetzen; aber das Besondere wird aus und für sich selbst begriffen. Man vergleiche hierüber besonders *Tract. theol. polit. cap.* IV. — Daher die langweiligen Tautologien bei Spinoza; denn es ist ganz einerlei, ob ich z. B. sage: „Gott, inwiefern er durch das menschliche Wesen ausgedrückt und dargestellt wird“ oder schlechtweg sage: das menschliche Wesen: denn Gott, inwiefern er durch den Menschen ausgedrückt wird, schliesst alles Andere aus, ist nichts als der Mensch. (1847.)

äusserliche ist, gegen die ein Ding ganz gleichgiltig bleibt, die einem Wesen im Rücken liegt, seine Essenz nicht afficirt und berührt, vor dem Selbst des Dings, vor seiner affirmativen Wesensbestimmung ins Nichts verschwindet, weil sie eben zu dem Begriff des Dings nichts hinzu, nichts hinweg thut, ihn nicht bestimmt. Dass ein Ding erschaffen ist, selbst wenn auch die Erschaffung, wie bei Descartes, (der Gott die Ursache nicht bloss des Werdens, sondern auch des Seins nennt), als ein ununterbrochener Act vorgestellt wird, das greift dasselbe, so zu sagen, nicht an, das geht ihm nicht zu Herzen; dabei bleibt sein Selbst aus dem Spiele, das versetzt es in keine gründliche, sondern nur oberflächliche, seine positive Bestimmung, seinen Begriff, sein Wesen, unberührt lassende Abhängigkeit, weil es eben keine innere, keine in dem Begriffe oder in der affirmativen Bestimmung des Dings liegende Beziehung auf das ausdrückt, wovon es abhängig sein soll.

Ein Gleichniss möge dies anschaulich machen. Andere Menschen haben diesen Menschen erzeugt oder erschaffen; sie sind der Grund oder die Ursache* seiner Existenz; er bedarf ferner noch ihrer zu seiner Existenz, ist abhängig von ihnen. Aber wenn oder inwiefern er zum bewussten Selbst herangereift ist, zum bestimmten Begriffe seiner selbst kommt, in dem er Ich ist und sein Ich von anderen unterscheidet: so sinkt jetzt in einen, sein lebendiges Selbstgefühl nicht berührenden, entlegenen Hintergrund die Bestimmung hinab, dass er erzeugt ist; seine Ursache und die Abhängigkeit von ihr verschwindet vor seinem bestimmten Begriffe, vor seinem Selbstbewusstsein, in dem er nur sich selbst gegenwärtig ist, sich weiss und fühlt, in Nichts. In das klare Licht seines Selbsbewusstseins wirft der für sein Selbstgefühl in die Nacht des Nichts verschwundene Grund keinen störenden Schatten, und damit ist alles Gefühl der Abhängigkeit, alle Beziehung auf Erzeugung ausgeschlossen; sie liegt ausser dem Bereiche seines unmittelbaren und bestimmten Selbstbewusstseins, das

* Die Ausdrücke: Grund und Ursache werden hier natürlich nur zum Behufe der Vergleichung angewendet.

nur die Gegenwart seines Selbst, die Affirmation desselben, ausdrückt und offenbart. Die Bestimmung der Erzeugung wäre nur etwas mein Selbstbewusstsein bestimmendes, mein Wesen an- und ergreifendes, wenn ich selbst, der ich jetzt bin, und als dieses persönliche Wesen mich weiss, in dem Augenblick der Hervorbringung gewesen wäre, und zwar ganz als derselbe, als dieser bestimmte Selbstbewusste, der ich bin: d. i. wenn ich eher gewesen wäre, als ich gewesen bin, oder in demselben Moment, wo ich nicht gewesen bin, gewesen wäre, was aber ein ungereimter Widerspruch ist.

Es ist daher nothwendig, dass jene unwahre, versteckte und sophistische Abhängigkeit, die in der That keine Abhängigkeit ist, und darum, als eine sich selbst widersprechende, den Keim ihres Untergangs und die Nothwendigkeit, eine andere zu werden, in sich selbst trägt, eine wahre und totale, eine wirkliche und offenbare werde. Der Gott, welcher in der Philosophie des Descartes' nur die Mittel für die Existenz der beiden Substanzen hergiebt, muss auch für die Bildung ihres Inneren sorgen, in ihr inneres Wesen thätig eingreifen. Der Gott, der in ihr nur hinter den Coulissen steht, oder vielmehr nur die Rolle eines Souffleurs hat, der den beiden Substanzen aushilft, wenn sie entweder für sich oder mit einander nicht mehr weiter können und stecken bleiben, muss selbst, und zwar als der Hauptheld des Stücks, auf der Schaubühne der Welt auftreten. Der Grund oder die Ursache müssen aus dem dunkeln Hintergrunde, wo sie nur eine schaffende und erhaltende oder mitwirkende Macht sind, an das Licht hervorkommen, und einwärts in das Herz der Dinge sich kehren. Gott muss nicht bloss die Ursache des Daseins (*existentiae*), sondern auch die Ursache des Wesens (*essentiae*) aller Dinge werden*, und nicht bloss die äusserliche (*transeuns*), sondern auch innere, innewohnende Ursache (*causa immanens*); sodass die Wesen nicht nur nicht ohne Gott sein, sondern auch nicht ohne ihn gefasst und begriffen

* Allerdings hat auch schon bei Descartes Gott diese Bedeutung. Aber er wird nur so vorgestellt; die Idee kommt nicht zur bestimmten Wirklichkeit; es bleibt nur beim Sein-sollen.

werden können, Gott selbst jetzt der wahre Begriff, das Wesen, die Substanz des Geistes und der Materie wird, und so beide nur Attribute der Substanz oder Gottes ausmachen, der dadurch jetzt nothwendig als die einzige Substanz bestimmt wird.

Ein Gleichniss dieses Uebergangs. Die erste Abhängigkeit des Kindes von seinen Eltern ist nur die ganz äusserliche, der Existenz nach; es hängt seine Existenz von ihnen als seiner Ursache ab; es bedarf ihres Concursus *ad existendum*, wie die Substanzen bei Descartes des *Concursus Dei ad existendum*. Aber in dieser Abhängigkeit bezieht sich das Kind nur auf sich selbst, auf seine Bedürfnisse und deren Befriedigung, auf seine Erhaltung; sein Wesen ist daher von ihr unberührt; die Ursache seiner Existenz, die Eltern, ist ihm was ganz Fremdes, Nichtgegenständliches, sie liegt ganz ausser dem Kreise seines Verlangens, seiner Begierden. Indem aber das Kind heranwächst, wird die blosse Abhängigkeit der Existenz jetzt eine Abhängigkeit des Wesens, die physische Abhängigkeit wird jetzt eine geistige, innere Abhängigkeit, eine substanzielle Einheit, Liebe; das Kind existirt jetzt nur in seinen Eltern; sie werden aus der äusserlichen, einmaligen Ursache seiner blossen Existenz jetzt eine innere dauernde Ursache seines Wesens; sie erfüllen sein Wesen mit ihrem Wesen (ihren Gesinnungen u. dergl.), und das Kind drückt jetzt nicht mehr sich selbst aus, seine physischen, nur auf es selbst bezogenen Bedürfnisse und Begierden, sondern in seinem Wesen das Wesen der Eltern, in seinem Willen ihren Willen. —

Es ist wesentlich sogleich hier zu bemerken, dass auch bei Spinoza die Materie für sich und durch sich selbst begriffen wird, keines anderen Begriffes bedarf, dass sie also ein Selbstständiges und Unabhängiges ist, und ebenso auch der Geist oder das Denken für sich selbst begriffen wird und daher ein Selbständiges ist. Aber gerade darin, dass Geist und Materie, jedes für und in sich selbst begriffen werden, beide in ihrem Begriffe unabhängig sind, drücken sie nicht sich selbst, sondern die Substanz, Gott aus. Der Geist ist

Substanz, die Materie ist Substanz; denn das Wesen der Materie besteht in der Ausdehnung, das Wesen des Geistes im Denken; die Ausdehnung wird aber, wie das Denken, lediglich nur in und durch sich selbst gefasst, und das Wesen eben ist Substanz, dessen Begriff von keinem anderen Begriffe abhängig ist. Indem daher beide, Geist und Materie, Substanz sind, drücken sie nur eben dieses aus, dass sie Substanz sind. Das Affirmative, das Substanzielle in ihnen ist daher nur Affirmation, das Wesenhafte als solches, oder die Substanz: nicht als Geist oder Materie, sondern die Substanz rein als solche, die gleichgiltig dagegen ist, ob sie Geist oder Materie ist, und für die daher beide, inwiefern sie ein Bestimmtes, von sich Unterschiedenes sind — denn die Bestimmtheit des Geistes ist das Denken, die der Materie die Ausdehnung — und inwiefern nur auf diese Bestimmtheit als Bestimmtheit, nicht darauf, dass sie Substanz ist und ausdrückt, gesehen wird, nur Attribute, Eigenschaften, den Begriff oder die Idee Gottes constituirende Momente sind.

Von diesem Gesichtspunkte aus macht sich daher der Uebergang von Descartes zu Spinoza folgendermassen. Denken und Ausdehnung oder Geist und Materie sind sich entgegengesetzt; was von dem einen gilt, eben das gilt nicht von dem anderen; sie verneinen sich, schliessen sich gegenseitig aus. Aber gleichwohl sind beide Wesen Substanzen, jedes Wirklichkeit; beide haben, ungeachtet sie sich entgegengesetzt sind, den Begriff der Substanz gemein, kommen darin miteinder überein, dass sie Substanzen sind. Die Begriffe des Geistes und der Materie sind daher sich verneinende, entgegengesetzte, negative Begriffe, der positive Begriff in ihnen ist der Begriff der Substanz. Wenn beide Substanzen sind, so ist nicht dieses, dass der Geist Geist, sondern dass er Substanz ist, nicht seine von der Materie ihn unterscheidende Bestimmung, noch die die Materie von ihm unterscheidende Bestimmung, sondern das, worin sie Eins sind, nämlich der Begriff der Substanz, das Reale, das Positive in ihnen. Wenn beide Substanzen sind, so ist ja der Begriff der Substanz ein in beiden Gegensätzen ungetheilt

gegenwärtiger, durch den Gegensatz nicht aufgehobener Begriff*, so ist der Begriff der Substanz ein von den Begriffen des Geistes und der Materie unabhängiger Begriff, so ist es folglich nicht nothwendig, dass die Substanz entweder Geist oder Materie ist, sie kann beides sein und ist beides. Denn da die zwei Entgegengesetzten, Geist und Materie, in dem Begriff der Substanz übereinkommen, so lässt sich bei der denkenden Substanz das Denken von der Substanz, und bei der ausgedehnten die Ausdehnung von der Substanz unterscheiden und abtrennen, und es bleibt so der Begriff der reinen Wirklichkeit als solcher, der reinen Substanzialität übrig; es erweisen sich Geist und Materie nur als unterschiedene Bestimmungen *(Modi)* der Substanz.

Bei Descartes sind aber noch Geist und Materie als besonders existirende Substanzen vorausgesetzt; das, worin beide eins sind, ist daher nur ein abstract Gemeinsames, ein abstracter Begriff. Weil beide als besonders existirend vorausgesetzt sind, hat darum dieser Begriff seine reale Existenz nicht als die substanzielle Einheit beider, sondern wird wieder besonders für sich fixirt und vorgestellt in der von beiden selbst wieder unterschiedenen und besonders existirenden, unendlichen Substanz, d. i. in Gott, von dem beide als endliche, als erschaffene Substanzen gesetzt sind**. Da aber in Wahr-

* „Diese beiden Substanzen," sagt Wittich a. a. O. S. 41, „können viele begriffliche Attribute gemeinsam haben, worunter wohl auch dasjenige gehört, dass sie beide als Substanzen bezeichnet werden."

** Descartes unterscheidet wohl auch die Substanz von dem Denken und der Ausdehnung. „Wir denken leichter die ausgedehnte oder die denkende Substanz, als die Substanz schlechthin, abgesehen davon, ob sie denkt oder ausgedehnt ist. Denn es besteht eine gewisse Schwierigkeit, den Substanzbegriff von den Begriffen des Denkens und der Ausdehnung abzusondern, gerade weil diese von dem Begriff der Substanz nur durch einen anderen Gesichtspunkt verschieden sind." *Princ. Philos. P.* I, 63. Aber die Substanz bleibt und ist bei ihm ein leeres, unbestimmtes Abstractum; denn Geist und Körper sind, in ihrer Bestimmtheit und Unterschiedenheit von einander, als das Reale und Positive vorausgesetzt. Der Begriff der Substanz, des Unendlichen, des wahrhaft Reellen kann daher nur zur

heit der in den beiden Begriffen des Geistes und der Materie reale Begriff der gegen sie indifferente Begriff der Substanz ist, das Reale in Geist und Materie und gegen sie also das Wesen, die Substanz ist, so muss die Substanz auch wirklich als das erkannt und ausgesprochen werden, was sie schon ist, der Begriff derselben zur Wirklichkeit kommen. Geist und Materie haben den Begriff der Substanz gemein: nicht der Geist und die Materie, sondern die Substanz ist das Reale; sie sind endlich, aber sie unendlich: die Substanz ist daher in Wahrheit jenes unendliche Wesen, das bei Descartes oben im leeren Luftraum der unbestimmten Vorstellung gleich einer dunkeln, die selbständige Existenz der beiden Substanzen bedrohenden Gewitterwolke über ihnen dahinschwebt.

Der Begriff der Substanz hat seine positive Existenz, seine Wirklichkeit in und an Gott; der Begriff der Substanz ist daher nicht unterschieden vom Begriffe Gottes; denn Gott ist das unendliche Wesen, Geist und Materie sind von ihm erschaffene, abhängige Wesen. Aber eben dieses unendliche Wesen ist die Substanz, als vor welcher Geist und Materie nur endliche Wesen, d. i. an der sie nur endliche Unterschiede oder Gegensätze sind, die bloss in ihr sind und bestehen. Weder die Substanz oder Gott hat aber jetzt, wo die Begriffe Gottes und der Substanz als identisch erkannt sind, eine besondere Existenz für sich, noch haben Geist und Materie für sich eine besondere Existenz, sondern die Substanz ist die alleinige Wirklichkeit.

Dadurch, dass nach Spinoza Denken und Materie ebenso als Substanz wie als Attribute angesehen werden können, modificirt sich jetzt die Weise, wie Anfangs der Uebergang von Descartes zu ihm gemacht wurde. Es wurde nämlich vom Widerspruch der Existenz und des Wesens der beiden Substanzen ausgegangen und derselbe so gelöst, dass die Abhängigkeit der Existenz, die in Wahrheit für sich allein

Existenz kommen wieder als ein Wesen, welches von den beiden endlichen Substanzen unterschieden ist, aber als das unendliche gegen sie, als die Macht über ihnen bestimmt ist.

keine Abhängigkeit ist, auch zur Abhängigkeit des Wesens wurde*. Jetzt lässt sich die Lösung jenes Widerspruchs dahin modificiren, dass die Selbständigkeit des Wesens auch zur Selbständigkeit der Existenz werde. Die Materie wird nach Descartes nicht in Gott begriffen; denn zu ihrem Begriffe gehört nichts weiter, als die Ausdehnung, und diese wird unabhängig für sich selbst begriffen: ihrem Wesen nach ist sie darum, wie früher entwickelt wurde, selbständig. Die Ausdehnung ist ihre Bestimmung, aber nicht von ihr selbst unterschieden; sie ist ihre positive, ihre Wesensbestimmung, in der sie ist, was sie ist, ihre unmittelbare Affirmation und Wirklichkeit. Da sie ihrem Begriffe oder Wesen nach unabhängig ist, so ist sie nothwendig auch unabhängig ihrer Existenz nach; ihr selbständiger Begriff schliesst nothwendig selbständige Existenz, oder ihr unabhängiges Wesen unabhängige Existenz ein. Dasselbe gilt vom Denken. Aber eben diese Einheit von Begriff oder Wesen und Existenz, diese Selbständigkeit, diese Substanzialität, die in beiden Substanzen so gedacht und begriffen wird, dies ist Gott, der in ihnen begriffen und gedacht wird. Das, was beide in dieser Selbständigkeit und Unabhängigkeit erfassen lässt, sind nicht sie selbst für sich, sondern das ist eben die Substanz selbst, die ebensogut als Geist, wie als Materie betrachtet werden kann. Gerade deswegen, weil sie nur Attribute sind, die das Wesen der Substanz ausdrücken, die gleichgiltig dagegen ist, ob sie als Geist oder Materie, ob sie in der Eigenschaft (oder Form) des Geistes oder der Materie betrachtet wird, sind sie für sich und in sich selber fassbar und unabhängig.

* Die Formen oder Ausdrücke von Abhängigkeit und Unabhängigkeit werden nur als Uebergangsmittel zu Spinoza gebraucht, nur dazu, um sie unter und in andere zureichende Bestimmungen aufgehen zu lassen. Ebenso wurden manche andere Bestimmungen gebraucht, die nur als einleitende, das Verständniss Spinozas vermittelnde Formen angesehen werden dürfen. So kann man z. B. auch nicht, streng genommen, nach Spinoza sagen: Das Denken macht das Wesen des Geistes (des menschlichen) aus, sondern das bestimmte, auf eine gewisse Weise begrenzte Denken, d. i. die Idee.

In der Philosophie des Descartes liegen tumultuarische Gegensätze und Widersprüche ungeschlichtet nebeneinander. Die geistigen und körperlichen Dinge oder die beiden entgegengesetzten Substanzen, Geist und Materie, können zwar ohne Gott nicht sein, aber ohne ihn begriffen und gedacht werden. Das Reale und das Unendliche in den Begriffen beider ist der Begriff der Substanz; aber dieser bleibt doch nur ein Abstractum, ein unbestimmter Gattungsbegriff, ohne Wirklichkeit und Realität. Und so kommt es, dass der Begriff der Unendlichkeit und Substanzialität, der auf philosophische Weise hätte realisirt werden sollen, wieder besonders fixirt wird als ein von beiden Substanzen unterschiedenes Wesen, und nur in der Vorstellung eines populären, theologischen Gottes zum Vorschein kommt; dass also das absolut vollkommene und unendliche Wesen, dem alle Realität zukommen soll, selbst wieder eine besondere, von der Existenz der beiden endlichen Substanzen unterschiedene, d. h. endliche Existenz hat, und, obgleich ihm alle Wirklichkeit zukommt, nur oben im schönen Dunkelblau, im *Asylum ignorantiae,* im Dunstkreis der unbestimmten Vorstellung herumschwebt, während die als endlich bestimmten Substanzen dagegen das Reich oder die ganze Sphäre der wirklichen Welt einnehmen. Diese und andere Widersprüche, die sich bei einer genaueren Analyse ergeben, lösen sich jetzt mit der Realisirung des Begriffs der Substanz in Harmonie auf, in eine Welt des Friedens und der Einheit, „in den Himmel des Verstandes". Es ist nur Eine Substanz; damit ist aller Widerspruch niedergeschlagen: denn Geist und Materie, Denken und Ausdehnung, sind jetzt nur Eigenschaften dieser Einen Substanz, das heisst sie constituiren das Wesen Gottes selber.

Als wesentliche Realitäten und damit als Bestimmungen oder Attribute Gottes oder der unendlichen Substanz erweisen sie sich aber auf folgende Weise, welche zugleich die allgemeinen Elemente der spinozischen Substanzlehre kürzlich darstellt. Die Ausdehnung ist der wahre Begriff sowohl als das Reale, das Wesenhafte, aller ausgedehnten oder körperlichen Dinge. Die Bestimmung ist Negation, Bestimmtsein

gleich Nichtsein; das wodurch die Körper sich von einander unterscheiden, wodurch sie bestimmte sind, ist daher nicht das Wahre, das Substanzielle an und in ihnen; das wahre Sein eines Körpers ist nur seine Einheit mit allen anderen Körpern, ist nur die körperliche Substanz als solche, die keine Negation, keine endliche Bestimmtheit in sich hat. Das Positive an diesem Körper ist nicht, dass er dieser, sondern vielmehr nur, dass er Körper ist. Da nun aber die körperliche Substanz, als solche, das Affirmative, das Reale, d. i. das allein Wirkliche der Körper ist, so habe ich auch nicht den wirklichen Begriff des Körpers, wenn ich ihn nur in seinen sinnlichen Bestimmungen, seinen Beschaffenheiten, seinen Unterschieden begreife, sondern erst dann, wenn ich ihn in der körperlichen Substanz, in der Ausdehnung oder als Ausdehnung begreife. Erst wenn ich den Körper als Ausdehnung oder in der Ausdehnung, d. i. als blossen Körper begreife, begreife ich ihn unter der Form der Ewigkeit, nicht in seinen wandelbaren, vergänglichen, endlichen Bestimmungen, begreife ich ihn daher in seinem wirklichen, seinem positiven Wesen.

Was nun von der körperlichen Substanz, oder der Ausdehnung in Beziehung auf die körperlichen Dinge gilt, dasselbe gilt auch von der denkenden Substanz oder dem Denken in Beziehung auf die denkenden Wesen. Gott aber ist die absolute Wirklichkeit, der alle Realität zukommt; die Ausdehnung, als das schlechthin Positive und Wirkliche in allen körperlichen Dingen, und das Denken, als das schlechthin Wirkliche in allen denkenden Wesen, kommen daher Gott zu, sind Eins mit der Substanz oder der absoluten Wirklichkeit, aber so Eins, dass sie zugleich nur Bestimmungen derselben sind. Alle Dinge sind daher nicht nur in Gott, sondern sie können auch nur in ihm gefasst und begriffen werden. Nur die Substanz ist in sich und kann durch sich selbst gefasst werden. Denn ein bestimmtes ausgedehntes Ding kann wohl nur in der Ausdehnung oder durch sie gefasst werden; aber die Ausdehnung selbst kann nicht durch ein Anderes, welches sie als ihr Wesen voraussetzte, gefasst werden. Ihr Begriff hängt von keinem anderen Be-

griffe ab, er wird nicht etwa gar durch Abstraction von etwas anderem abgezogen und gebildet; denn was wäre, was könnte dieses Andere sein? Ihr Begriff ist ein schlechthin unmittelbarer, an und für sich seiender, ursprünglicher, schlechthin positiver Begriff. „Die Eigenschaften des Verstandes," sagt Spinoza*, „welche ich vornehmlich bemerke und völlig verstehe, sind die folgenden: . . . Er fasst gewisse Dinge auf und zwar bildet er einen Theil seiner Vorstellungen an und für sich, einen Theil aber in Zusammenhang mit anderen. So bildet er die Vorstellungen von Quantität an und für sich ohne Rücksicht auf andere Gedanken; dagegen die Vorstellungen von Bewegung nur im Zusammenhang mit denen der Quantität. Die Vorstellungen, die der Vertand an und für sich zu bilden vermag, drücken alle eine Unendlichkeit aus; die im Zusammenhang mit anderen gebildeten dagegen eine Bestimmtheit oder Begrenztheit." — Ebenso können aber die einzelnen denkenden Wesen nur durch das Denken gefasst werden; denn sie setzen es als ihre immanente Substanz, als ihren wesentlichen Begriff, voraus, in dem sie alle zusammen Eins ausmachen. Aber das Denken selbst, wodurch anders als nur durch sich selbst könnte es gefasst werden? Es ist ebenso ein schlechthin positiver, durch keinen anderen Begriff vermittelter, auf keinen anderen Begriff reducirbarer oder in ihm auflöslicher, durch keinen anderen Begriff bestimmter, ein schlechthin unbedingter und unendlicher Begriff. Die Substanz allein kann also durch sich selbst gefasst und begriffen werden, und nur sie allein hat ihre Existenz und Realität in sich selber. Denn eben nur das ist in einem Anderen, welches durch ein Anderes gefasst wird, weil dieses allein seine Substanz ist, in der es ist und besteht; oder umgekehrt: es wird nur durch ein Anderes gefasst, weil es in diesem Anderen, als seinem Wesen gegründet ist und besteht, und dieses daher sein wesentlicher Begriff ist.

Die Einheit der spinozischen Substanz beruht, wenn man

* *De intell. emend. tract.* (S. 390—391 der nachgel. Werke in der Originalausgabe 1677). Die Stelle steht ganz am Schlusse des angeführten Tractats.

von ihr, von Gott, ausgeht und anfängt, eigentlich nur auf einer consequenten, wahrhaften, die Folgen nicht scheuenden und ihnen nicht willkürlich ausbeugenden, philosophischen Aus- und Durchführung des Satzes: Gott ist das absolut reelle, das absolut unendliche Wesen, das alle Realitäten in sich fasst, das Wesen, dessen Existenz nicht von seinem Wesen unterschieden ist. Wenn nämlich Gott das absolut reale Wesen ist oder das Wesen, das alle Realitäten in sich fasst, und bei dem nicht die Existenz vom Wesen unterschieden ist, so folgt nothwendig, dass Gott eben keine von seinem Wesen unterschiedene, d. h. keine bestimmte und besondere (keine endliche), und damit keine eigene, für sich abgetrennte, keine persönliche Existenz hat: das absolut reale Wesen hat nothwendig auch absolut reale Existenz, das unendliche Wesen unendliche Existenz. Ist Gott wirklich das absolut reale Wesen, das alle Realitäten, alle Wesenhaftigkeiten in sich fasst, so nimmt er, um diese an sich ungeschickten Ausdrücke der grösseren Deutlichkeit wegen anzuwenden, nicht einen Theil von der Sphäre des Begriffs des Wesens ein; er ist nicht eine Einschränkung desselben, es geht dieser Begriff ohne Rest in ihm auf, er ist nicht ein Wesen, sondern das Wesen selbst, er ist, so zu sagen, jener Begriff in Wirklichkeit, als Individuum, das ihn ganz in sich verschlingt und realisirt enthält. Ist aber Gott nicht ein Wesen, sondern das Wesen, so nimmt er ganz unbedingt nothwendig auch von der Sphäre des Seins oder der Existenz nicht einen bestimmten Theil oder Platz ein, so dass noch für Anderes darin Platz bliebe; er füllt allein diese Sphäre aus; es kann in Beziehung auf die Existenz keine Gütergemeinschaft zwischen den endlichen Dingen und Gott stattfinden, sein Sein ist alles Sein und alles Sein sein Sein*. Hat aber Gott keine von seinem unendlichen Wesen unterschiedene, d. i. keine bestimmte und besondere, keine persönliche Existenz, so ist er eben damit die einzige, die allgemeine Wirklichkeit, die einzige, die allgemeine Substanz; so sind damit alle be-

* *De intell. emend.* lautet die Stelle: *Est omne esse et praeter quod nullum datur esse.*

stimmten, endlichen Wesen, die wir, wenn wir ausserhalb des Standpunkts der Substanz stehen, als selbständige, eigene Existenzen fixiren, oder denen wir selbständige, von der Existenz Gottes unterschiedene Existenz zuschreiben, nichts anderes als das Sein Gottes selbst in einer endlich bestimmten Weise, nichts als Bestimmungen der allgemeinen, unendlichen, mit Gott selbst gleich ewigen und wesenhaften Bestimmungen, der Ausdehnung und des Denkens, Modificationen seiner Attribute, welche für sich keine Realität haben.

Wenn aber man von den endlichen Wesen ausgeht, und von ihnen aus die Idee der Substanz entstehen lässt so beruht die Einheit der Substanz auf dem Satz des Spinoza: „Jede Determination ist eine Negation; wird etwas bestimmt, so drückt das nichts Positives aus, sondern nur einen Abgang an Sein bei derjenigen Wesenheit, welche als bestimmt gedacht wird“ (*Epist.* 41 [36 neu]). Alle Bestimmung ist nur Einschränkung der reinen, der uneingeschränkten Wirklichkeit, Verminderung der Realität, Nichtsein. Was die Dinge unterscheidet, sie für uns zu bestimmten, eigenen, zu selbständigen Wesen macht, ist eben ihre Bestimmtheit; diese ist aber nur Einschränkung, nur Unwirklichkeit: also haben sie keine selbständige Existenz, kein selbständiges Wesen. Alle Dinge zusammen und zugleich, nämlich alle Wesen nicht nach einander und folglich nicht ausser einander, sondern in ihre Wesenheit zusammengefasst, als Eines, als ein Untheilbares, d. i. alle Wesen zusammen, inwiefern sie, als nicht von einander unterschieden, nur Ein Wesen, Eine Sache, Ein Ganzes ausmachen, constituiren daher Gott selbst. Deswegen ist aber Gott nicht etwa zusammengesetzt aus den Wesen oder Dingen als seinen Theilen, sondern er ist das absolute Prius; die Substanz ist früher, als ihre Affectionen, ist das absolut Eine, das einzig Selbständige, von dem die Wesen keine Theile, sondern von dessen Eigenschaften sie nur Bestimmungen sind.

Spinoza wendet allerdings auch das Verhältniss des Ganzen und der Theile auf das Verhältniss der Substanz und Accidenzen an; so nennt er z. B. den Geist einen Theil des unendlichen Verstandes. Aber er wendet dieses Verhältniss nur

an, um es aufzuheben; er nimmt die Bestimmungen von ihm weg, die es zu dem Verhältniss der Theile und des Ganzen machen. Denn die eigenthümliche Bestimmung dieses Verhältnisses ist, dass es kein Verhältniss innerer substanzieller Einheit ist, sondern nur eine äusserliche, oberflächliche Einheit, eine Zusammensetzung ausdrückt. Der Theil kann, ob er gleich Theil eines Ganzen ist, zugleich für sich, ohne das Ganze gefasst werden und sein; denn das Ganze ist aus den Theilen zusammengesetzt. Im Substanzverhältniss aber sind die endlichen Dinge nur so Theile der Substanz, dass diese das absolute Eine, die in allen identische Natur derselben ist, ohne die sie nicht sein, noch gedacht, wovon sie nicht abgetrennt und abgesondert werden können, wie die Theile vom Ganzen, so dass die Substanz nicht aus den endlichen Dingen besteht, wie das Ganze aus den Theilen, sondern sie vielmehr das Bestehen, das Reale der Theile, das in ihnen allein Selbständige ist. Das Verhältniss der Theile zum Ganzen ist also hier in der Substanz aufgehoben. „Da es zur Natur der Substanz gehört unendlich zu sein, so folgt, dass jeder einzelne Theil der materiellen Substanz zu ihrer Natur gehört und ohne sie weder zu sein noch gedacht zu werden vermag.“ (*Epist.* 15 [neu 32].)

83. Spinoza's Leben und intellectueller Charakter.

Benedikt de Spinoza wurde den 24. November 1632 zu Amsterdam geboren. Seiner Abkunft nach Jude, hatte er in seiner Jugend das Hebräische erlernt, und mit vielem Fleisse die Bibel und den Talmud studirt. Aber es dauerte nicht lange, so vertauschte er das Studium der Theologie mit dem der Physik und der Werke Descartes', zu diesem Schritte durch die Kenntniss der lateinischen Sprache, die er mit besonderer Liebe erlernt hatte, hinlänglich befähigt. Zugleich trennte er sich, wie er sich in seinem freien Geiste von der israelitischen Religion lossagte, auch äusserlich von seiner Gemeinde ab und vermied, weil ihm alle Heuchelei zuwider war, den Besuch der Synagogen und den Umgang mit den jüdischen Lehrern. Deswegen wurden die Juden aufs Heftigste

über ihn erbittert; denn sie hatten gehofft, in ihm einst eine kräftige Stütze ihrer Synagoge zu finden, und befürchteten, er möchte die christliche Religion annehmen. Dies freilich ohne Grund; denn ob er gleich alle Gemeinschaft mit ihnen abbrach, so trat er doch nie zum Christenthum über.

Um sich den Verfolgungen der Juden zu entziehen, die ihm sogar nach dem Leben strebten, und ihn endlich, als sie sahen, dass alle ihre Versprechungen und Versuche, ihn an sich zu fesseln, fruchtlos waren, excommunicirten, um auch seinen philosophischen Studien ungestört obliegen zu können, verliess er Amsterdam und begab sich zunächst auf das Land in der Nähe dieser Stadt, dann nach Rhynsburg unweit Leyden, hierauf nach Voorburg in der Nähe vom Haag, endlich auf Zureden einiger Freunde nach dem Haag selbst. Aber auch hier, wie an seinen früheren Aufenthaltsorten, lebte Spinoza, einzig mit wissenschaftlichen Arbeiten und der Verfertigung optischer Gläser, wodurch er sich seinen Lebensunterhalt verschaffte, beschäftigt, in grösster Eingezogenheit, in philosophischer Ruhe und Unabhängigkeit.

So zurückgezogen aber und einfach Spinoza als Privatmann lebte, so berühmt war er als Schriftsteller schon bei Lebzeiten durch die Herausgabe einiger seiner Werke geworden. Der Segen, oder, wenn man lieber will, „der Fluch der Celebrität“ blieb daher auch bei ihm nicht aus. Viele Wiss- und Neugierige, darunter auch viele, sowohl durch Rang und Geburt als durch Gelehrsamkeit, ausgezeichnete Personen suchten ihn auf oder knüpften einen Briefwechsel mit ihm an, um ihn kennen zu lernen, oder sich in Betreff sowohl politischer als philosophischer Gegenstände von ihm belehren zu lassen. Der Kurfürst von der Pfalz, Carl Ludwig, liess ihm selbst von freien Stücken durch Ludwig Fabricius eine Professur der Philosophie in Heidelberg antragen. Aber Spinoza nahm sie aus weisen Gründen nicht an. „Denn ich meine erstlich,“ entgegnete Spinoza, „dass ich die Fortbildung meiner Philosophie aufgeben müsste, wenn ich mich der Lehrthätigkeit widmen wollte; und ich weiss zweitens nicht, welche Schranken jener Freiheit meines Philosophirens (die ihm näm-

lich versprochen worden war) gezogen werden müssten, um jeden Schein einer Störung der öffentlich anerkannten Religion zu vermeiden. Denn Religionsstreitigkeiten entstehen ja nicht sowohl aus wahrem Eifer für die Religion, als vielmehr aus den so mannigfaltigen Leidenschaften der Menschen und jenem Geist des Widerspruches, der auch das Bestgesagte immer noch schlecht zu machen und zu verdammen liebt. Und wenn ich solche üble Erfahrungen schon in meinem bisherigen, so einsamen und zurückgezogenen Leben gemacht habe, wie viel mehr hätte ich sie zu fürchten in dem Augenblick, wo ich ein solches Amt übernähme." (*Ep.* 54 [neu 48].)

Spinoza führte eine strenge und mässige Lebensweise, sowohl aus Rücksicht für seine Gesundheit — denn er hatte einen schwachen, kränklichen, schon seit mehr als 20 Jahren von der Schwindsucht angegriffenen Körper —, als aus eigenem Antrieb: denn er war von Natur nüchtern, mit Wenigem zufrieden, Herr seiner Leidenschaften, nie unmässig traurig oder fröhlich. Er starb schon 1677, den 21. Febr., oder, nach dem Ausspruch eines christlichen Orthodoxen*: „Er hauchte sanft seine unsaubere Seele mit seinem letzten Athemzuge aus. Ob ein solches Ende einem Atheisten zukommen könne, ist in jüngster Zeit Gegenstand gelehrter Erörterung geworden."

Spinoza's Schriften erschienen in folgender Ordnung. René Descartes' Principien der Philosophie, 1. und 2. Theil, „nach geometrischer Methode dargestellt von Benedikt de Spinoza aus Amsterdam, als Anhang dessen metaphysische Gedanken enthaltend, worin schwierigere Fragen des allgemeinen wie des speciellen Theils der Metaphysik kurz erörtert werden", Amsterdam 1663. In diesem Werk, dem einzigen das mit seinem Namen veröffentlicht worden, sind aber seine eigenthümlichen philosophischen Ansichten noch nicht kundgegeben. Dies geschah erst sieben Jahre später, wiewohl nur in allgemeinen Umrissen, in dem 1670 anonym erschienenen

---

* Sebastian Kortholt in seiner *Praefatio* zu: Christiani Kortholdi etc. *de Tribus Impostoribus Magnis Liber, denuo editus cura* S. K. Hamb. 1701. (Die beiden übrigen „Impostores" sind Herbert v. Cherbury und Thomas Hobbes.)

Theologisch-politischen Tractat, „einige Erörterungen enthaltend, wodurch gezeigt wird, dass die Freiheit zu philosophiren nicht nur unbeschadet des Glaubens und des Friedens im Staate gestattet werden könne, sondern nur mit dem Frieden im Staate und dem Glauben selber aufgehoben werde". Besonders merkwürdig ist dieses Werk, weil es die erste gründlichere rationelle Kritik der Bibel enthält. In seinem Todesjahre 1677 erschien sein wichtigstes philosophisches Werk, die Ethik, „nach geometrischer Methode entwickelt und in fünf Abschnitte getheilt, worin gehandelt wird 1: von Gott, 2: von der Natur und dem Ursprung des Geistes, 3: vom Ursprung und der Natur der Affecte, 4: von der menschlichen Unfreiheit und der Gewalt der Affecte, 5: von der Macht des Verstandes oder von der menschlichen Freiheit". Spinoza wollte seine Ethik wahrscheinlich noch bei Lebzeiten selbst herausgeben; aber das gehässige Gerücht, dass er ein Atheist sei, hat ihn wohl davon abgehalten. Sein Freund Ludwig Meyer gab sie, jedoch Spinoza's Willen gemäss, ohne seinen (Meyer's) Namen, als „Nachgelassene Werke" heraus: B. de Spinoza *Opera Posthuma,* Amstelod. 1677*. Zugleich mit jenem Hauptwerk gelangte auch das Bruchstück einer hebräischen Grammatik, die unvollendete Abhandlung „Ueber die Verbesserung des Verstandes" und ein ebenfalls unvollendeter „Politischer Tractat" zur Veröffentlichung**. In dem eben genannten vielfach an Hobbes anklingenden Fragmente setzt Spinoza, genau wie Hobbes, dem staatlich geordneten Lebens-

---

* Ein Irrthum Feuerbach's, den die neuere Forschung berichtigt hat. Nur die Vorrede der „Nachgelassenen Werke" ist aller Wahrscheinlichkeit nach von Meyer verfasst; der Herausgeber selbst war der Amsterdamer Arzt Geo. Herm. Schuller. (S. Archiv f. Geschichte der Philosophie, I. Band, S. 554.) D. H.

** Alle diese Schriften, sowohl die nachgelassenen wie die vorher veröffentlichten, sind lateinisch verfasst und hatten die Haupttitel: 1º *Renati Descartes Principiorum philosophicorum pars* I u. II *more geometrico demonstratae;* — 2º *Tractatus theologico-politicus;* 3º *Ethica ordine geometrico demonstrata & in quinque partes distincta*; — 4º *Tractatus de intellectus emendatione;* — 5º *Tractatus politicus.*

zustande (*status civilis*) einen Naturzustand (*status naturalis*) voran, in welchem die Menschen in einem feindlichen Verhältnisse zu einander stehen, jedes Individuum nur so viel Recht hat, als es Macht und Kraft zu existiren und wirken hat, die Grenze des positiven Naturvermögens auch die Grenze des Rechts ist: eine Bestimmung, die für ihn auch im staatlich geordneten Leben geltend bleibt. Von Hobbes abweichend, der die unumschränkte Monarchie für die beste und zweckmässigste Staatsform hält, bestimmt Spinoza in seinem theologisch-politischen Tractat (*cap.* 16 & 20) vielmehr die Demokratie als die natürlichste und der Freiheit, welche die Natur einem Jeden einräumt, sich am meisten annähernde, folglich dem Zweck des Staates, welcher die Freiheit ist, entsprechende Regierungsform. In der Demokratie, sagt er ebendaselbst, sind weniger, als in irgend einer Staatsform, Absurditäten zu befürchten. Das Geheimniss der Monarchie, sagt er in der Vorrede, besteht darin, die Menschen zu betrügen und unter dem Deckmantel der Religion in Furcht zu erhalten, damit sie für die Knechtschaft, als gälte es ihr Heil, kämpfen und es nicht für Schande, sondern vielmehr für die höchste Ehre halten, ihr Blut für die Prahlerei Eines Menschen zu verschwenden. Der Friede, der in den Monarchien herrscht, sagt er an den oben citirten Stellen, und den man uns so sehr anpreist, ist nur der Friede der Knechtschaft. Zwischen Eltern und Kindern finden heftigere Streitigkeiten statt, als zwischen Herren und Sclaven. Friede besteht nicht in der Abwesenheit des Kriegs, sondern in der Eintracht der Gemüther. Der Monarch fürchtet aber mehr die Bürger, als die Feinde. *Je suis bon Républicain*, soll Spinoza einmal gesagt haben.

Aus Spinoza's ziemlich ausgedehntem Briefwechsel wurde dem gedruckten Nachlass auch eine Anzahl von Briefen angefügt, soweit sie für das bessere Verständniss seines Systems Belang haben. Grossentheils sind es Briefe von Gesinnungsgenossen und Spinoza's Antworten darauf; es finden sich aber auch Zuschriften von Leuten, die abweichender Meinung waren, was die Antworten des Denkers um so lehrreicher macht.

Aus sehr begreiflichen und natürlichen Gründen fand Spinoza zu seiner Zeit wenige Freunde, die in seine Gedanken eingingen und sie zu den ihrigen machten, unter ihnen besonders den schon genannten Ludwig Meyer, ferner den Rechtsanwalt Abraham Joannes Cuffeler* und den Arzt Lucas**.

Es hat Spinoza auch nicht an Gegnern gefehlt. Sogenannte Widerleger erstanden ihm schon früh an dem bereits genannten Christian Wittich (Anhänger Descartes'), an Pierre Poiret (zuerst Rationalist, später Mystiker), sowie an

---

* Er gehörte einer der vielen freisinnig-protestantischen Gemeinden im Haag an, unter deren Mitgliedern Spinoza manchen Freund hatte, von denen sich etliche, wie jener Rechtsanwalt, um die Verbreitung seiner Lehre verdient gemacht. Besonderes Wohlwollen genoss Spinoza ausserdem auch seitens des hochverdienten Staatsmannes Jan de Witt, der ihm ebenfalls befreundet gewesen. Seinem Einfluss hat man es zweifellos zu danken, dass die Veröffentlichung des Theologisch-politischen Tractats statthaben konnte; denn erst nach dessen Tode brach die clericale Sturmfluth herein, welche das Buch alsbald zu einer grossen Seltenheit machte, allerdings ohne dass der Autor persönlich dadurch behelligt worden wäre. [D. H.]

** Gegenwärtig als Pseudonym erwiesen, obwohl die betreffenden Personalien bisher nicht ermittelt worden. Seiner Feder entstammt eine begeisterte, obschon ziemlich kurzgefasste, doch durch Sachtreue und manche Einzelheiten bedeutsame Lebensskizze, die aber erst 1719 veröffentlicht wurde. Die ersten gedruckten Lebensnachrichten über Spinoza sind aus der Hand Pierre Bayle's, aus dessen bekanntem Wörterbuch sie alsdann in die 1705 erschienene Spinozabiographie des lutherischen Geistlichen Jan Colerus im Haag übergingen. Mit einigen durch mündliche Ueberlieferung erhaltene Daten bereichert, hat seine Spinozabiographie langehin für kanonisch gegolten, namentlich weil der Verfasser, bei aller Voreingenommenheit gegen die Lehrmeinungen Spinoza's, dem Charakterwerth des Denkers gerecht zu werden redlich bemüht ist. Dieses kanonische Ansehen wurde erst 1896 durch die kritischen Untersuchungen von K. O. Meinsma umgestossen. Sein holländisch verfasstes Cardinalwerk *Spinoza en zijn Kring* (Spinoza und sein Kreis) ist unstreitig als die erste auf wissenschaftlicher Quellenforschung begründete Spinozabiographie zu bezeichnen. Seitdem wurden alle die Lebensgeschichte betreffenden Quellenschriften, Urkunden und nichtamtliche Nachrichten gesammelt herausgegeben von J. Freudenthal, Leipzig 1899. [D. H]

Christian Kortholt (Professor der Theologie zu Kiel), derer zu geschweigen, die ihn gelegentlich oder in besonderen Artikeln bekämpften. Eine von den früheren rohen Missverständnissen gereinigte, in mehrfacher Hinsicht treffliche Darstellung von Spinoza gab bekanntlich Fr. H. Jacobi. Auch Herder verbreitete für seine Zeit ein besseres Licht über ihn. Vortreffliche Gedanken über ihn finden sich bei Lessing und Hegel*.

Der Charakter, die intellectuelle Persönlichkeit eines Philosophen ist in seiner ganzen Philosophie enthalten.**

---

* Folgende merkwürdige Stelle Lichtenberg's möge hier einen Platz finden, weil in ihr Spinoza's auf eine auffallende Weise gedacht ist. „Wenn nur der Scheidepunkt erst überschritten wäre! Mein Gott, wie verlangt mich nach dem Augenblick, wo die Zeit für mich aufhören wird, Zeit zu sein, wo mich der Schooss des mütterlichen Alles und Nichts wieder aufnehmen wird, in dem ich damals schlief, als der Heinberg (ein Berg bei Göttingen) angespült wurde, als Epikur, Cäsar, Lukrez lebten und schrieben, und Spinoza den grössten Gedanken dachte, der noch in eines Menschen Kopf gekommen ist.“ Vermischte Schriften, B. II., Göttingen 1801. (Im Anschluss an den obigen Text weist das Original auf Angaben über sonstige Spinozalitteratur hin, wie sie in dem nunmehr veralteten Werk von Joh. Ed. Erdmann: Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie, Riga und Leipzig 1834–53 und in C. Riedel's gleichfalls veralteter Publication *R. de Cartes & B. de Spinozae praecipua opera philosophica,* Leipz. 1843, enthalten sind, was hier des historischen Interesses wegen erwähnt sei.) D. H.

** Eine Gesammtausgabe der Schriften Spinoza's erschien erst 1802, von dem Heidelberger Professor Heinr. Eberh. Gottl. Paulus besorgt. Im Laufe der späteren Jahrzehnte folgten andere, minder vollständige. Alle sind sie nunmehr entwerthet durch die classische Gesammtausgabe der Werke, die auf Veranstalten. der holländischen Spinozagesellschaft durch van Vloten und J. P. N. Land, 2 Bde., Haag, veröffentlicht wurde. Die darin enthaltenen Briefe sind durch später aufgefundene ergänzt und chronologisch geordnet. Auf diese Reihenfolge beziehen sich die in Klammern angegebenen Nummern bei den im vorliegenden Kapitel angeführten Briefen. Der Ausgabe ist ferner eine Anfang der 60er Jahre des neunzehnten Jahrhunderts aufgefundene Abhandlung in holländischer Sprache „Ueber Gott, den Menschen und dessen Glückseligkeit“ beigegeben, die als erster Entwurf zur nachmaligen Ethik bezeichnet werden kann; die Darstellung

Diese ist nicht ein oberflächlicher Abdruck von ihr; sie ist ihr positives, ihr lebendiges, adäquates Dasein. Wenn von irgend einem Philosophen, so gilt dies von Spinoza, diesem so erhabenen, so gedankenhellen, so ganz mit dem Geist und Object seiner Philosophie identischen Charakter. Wer aber noch ein besonderes Facsimile von der Schöpferhand seines Geistes haben will, um desto besser seine geistige Persönlichkeit zu erkennen, der mag sie in der erhabenen Art und Weise finden, wie er über die Menschen urtheilt, wie er sie mit ihren Fehlern und Leidenschaften zum Gegenstande seiner Betrachtung und Untersuchung macht. Um die Gegenstände der Politik, sagt er, mit derselben Geistesfreiheit zu erforschen, mit welcher wir die Gegenstände der Mathematik zu untersuchen pflegen, habe ich mich sorgfältig bestrebt, die menschlichen Handlungen nicht zu belachen, nicht zu beklagen, noch zu verabscheuen, sondern zu erkennen, und ich habe daher die menschlichen Affecte, wie Liebe, Hass, Ehrsucht, Mitleid und die übrigen Gemüthsbewegungen, nicht als Fehler, sondern als Eigenschaften der menschlichen Natur betrachtet, welche ebenso zu ihr gehören, wie zur Natur der Luft, Hitze, Kälte, Sturm, Gewitter und andere dergleichen Erscheinungen, welche, obgleich unbequem, doch nothwendig sind, und bestimmte Ursachen haben, durch die wir ihr Wesen zu erkennen suchen und an deren Betrachtung der Geist sich ebenso wie an der Erkenntniss der den Sinnen angenehmen Dinge ergötzt. (*Tract. Polit. c.* I, § 4.) Die menschlichen Handlungen und Begierden betrachte ich gerade so, als wenn es sich um Linien, Flächen und Körper handelte. (*Ethica* III. *Praef.*)

Darstellung der Philosophie Spinoza's.

84. Die allgemeinen Principien derselben.

Definitionen. 1. Unter Ursache seiner selbst verstehe ich das, dessen Wesen die Existenz in sich schliesst,

---

nicht „geometrisch“, das kritische Verhalten zu Descartes schon unverkennbar. Eine wohlfeilere Edition der eben gedachten Gesammtausgabe erschien 1896 in drei kleineren Bänden, ebenfalls im Haag. [D. H.]

oder dessen Wesen gar nicht anders, als existirend, gedacht werden kann. 2. Das Ding heisst in seiner Art endlich, welches durch ein anderes von derselben Art oder Natur begrenzt werden kann. So heisst z. B. ein Körper endlich, weil wir uns immer noch einen grösseren vorstellen können. So wird ein Gedanke durch einen anderen begrenzt. Aber der Körper wird nicht durch einen Gedanken, noch der Gedanke durch einen Körper begrenzt oder beschränkt. 3. Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist, und durch sich gedacht oder begriffen wird, d. h. das, dessen Begriff nicht des Begriffs eines anderen Dinges bedarf, um aus ihm erst gebildet zu werden. 4. Unter Attribut das, was der Verstand von der Substanz, als ihr Wesen ausmachend, oder als das Wesen der Substanz begreift. 5. Unter Modus (Art und Weise, Bestimmtheit oder Beschaffenheit) die Affectionen der Substanz, oder das, was in einem anderen ist, durch welches es auch gedacht, oder begriffen wird. 6. Unter Gott das absolut unendliche Wesen oder die Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, von denen jedes eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt. Ich sage das absolut, nicht in seiner Art unendliche Wesen; denn dem, was nur in seiner Art unendlich ist, können unendliche Attribute abgesprochen werden, zum Wesen des absolut Unendlichen aber gehört Alles, was Wesenheit ausdrückt, und keine Verneinung in sich enthält. 7. Das Wesen heisst frei, welches allein durch die Nothwendigkeit seiner Natur existiert, und von sich allein zum Wirken bestimmt wird; nothwendig aber, oder vielmehr gezwungen das, was auf eine gewisse und bestimmte Weise zur Existenz und zum Wirken von einem Anderen bestimmt wird. 8. Unter Ewigkeit verstehe ich die Existenz selbst, inwiefern sie allein aus der Definition der ewigen Sache, als eine nothwendige Folge, erkannt wird.

Axiome. 1. Alles, was ist, ist entweder in sich, oder in einem Anderen. 2. Das, was durch ein Anderes nicht begriffen werden kann, muss durch sich begriffen werden.

3. Aus einer bestimmten gegebenen Ursache folgt nothwendig eine Wirkung, und umgekehrt, ist keine bestimmte Ursache gegeben, so ist es unmöglich, dass eine Wirkung erfolge. 4. Die Erkenntniss der Wirkung hängt von der Erkenntniss der Ursache ab, und schliesst sie ein. 5. Dinge, die nichts mit einander gemein haben, können auch nicht durch einander begriffen werden, oder der Begriff des einen schliesst nicht den Begriff des anderen ein. 6. Die wahre Idee muss mit ihrem Gegenstande übereinstimmen. 7. Was als nicht existirend gedacht werden kann, dessen Wesen schliesst nicht die Existenz ein.

Lehrsätze. 1. Die Substanz ist der Natur nach früher als ihre Affektionen. (Dies erhellt aus Def. 3 u. 5.)

2. Zwei Substanzen, die verschiedene Attribute haben, haben nichts mit einander gemein. Dies erhellt auch aus Def. 3. Denn eine jede muss in sich sein, und durch sich gefasst werden; oder der Begriff der einen schliesst nicht den Begriff der anderen ein.

3. Von Dingen, die nichts mit einander gemein haben, kann keines die Ursache der anderen sein. Beweis: Wenn sie nichts mit einander gemein haben, so können sie nicht (Ax. 5) durch einander begriffen werden, also kann keine (Ax. 4) die Ursache der anderen sein.

4. Zwei oder mehrere verschiedene Dinge werden entweder durch die Verschiedenheit der Attribute der Substanzen, oder die Verschiedenheit ihrer Affektionen von einander unterschieden. Bew.: Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem anderen (Ax. 1); d. h. (Def. 3 u. 5) ausser dem Verstande existiren nur Substanzen oder ihre Attribute und Affectionen: ausser ihnen giebt es also nichts, wodurch mehrere Dinge von einander unterschieden werden können.

5. In der Wirklichkeit kann es nicht zwei oder mehrere Substanzen mit demselben Attribut oder Wesen geben. Bew.: Gäbe es mehrere unterschiedene, so müssten sie (Lehrs. 4) durch die Verschiedenheit der Attribute oder die der Affectionen unterschieden werden. Ist das erste der

Fall, so wird man also zugeben, dass es nur eine Substanz von demselben Attribut giebt. Im zweiten Falle aber kann die Substanz, wenn man von ihren Affectionen, als welche der Natur nach später sind als die Substanz, abstrahirt, und sie in sich selbst, d. i. wahrhaft (Def. 3 u. 6) betrachtet, nicht als verschieden von einer anderen gedacht werden: d. h. (L. 4.) es kann nur eine, aber nicht mehrere Substanzen geben.

6. Keine Substanz kann von einer anderen hervorgebracht werden. Bew.: In der Wirklichkeit kann es nicht zwei Substanzen mit demselben Attribute geben, d. h. solche, die etwas mit einander gemein haben. Also kann keine (L. 3) die Ursache der anderen sein, folglich die Substanz von nichts Anderem hervorgebracht werden. Widrigenfalls hinge ihre Erkenntniss von der Erkenntniss ihrer Ursache ab; sie wäre also nicht Substanz. (Ax. 4; Def. 3.)

7. Die Existenz gehört zum Wesen der Substanz. Bew.: Die Substanz kann nicht von Anderem hervorgebracht werden; sie wird also Ursache ihrer selbst sein, d. h. (Def. 1) ihr Wesen enthält nothwendig Existenz, oder Existenz gehört zu ihrem Wesen.

8. Jede Substanz ist nothwendig unendlich. Beweis: Es existirt nur eine Substanz mit einem und demselben Attribut (L. 5), und die Existenz gehört zu ihrem Wesen. (L. 7.) Es gehört also zu ihrer Natur, entweder endlich oder unendlich zu existiren. Das erste kann aber nicht sein; denn (Def. 2) sie müsste dann von einer anderen Substanz derselben Art, die auch nothwendig existiren müsste, beschränkt werden, und es gäbe daher (L. 7) zwei Substanzen von demselben Attribute, was sich widerspricht. (L. 5.) Sie existirt also unendlich. *Scholion* 1. Da Endlichsein in der That zum Theil eine Verneinung, aber Unendlichsein die absolute Bejahung der Existenz eines Wesens ist, so folgt also schon aus dem siebenten Satze, dass jede Substanz unendlich sein muss.

9. Jede Substanz ist untheilbar. Dies erhellt schon daraus, dass die Natur oder das Wesen der Substanz nur unendlich gedacht und unter einem Theil der Substanz nichts

anderes verstanden werden kann, als eine endliche Substanz, was sich aber (L. 8) offenbar widerspricht. (*Ethica, Pars* I.)

85. Erläuterung des Begriffs von der Einheit des Wesens und der Existenz in der Idee der Substanz.

Im zweiten Scholion zum achten Lehrsatze erklärt sich Spinoza über die Schwierigkeit, die es für die Menschen hat, die Wahrheit des siebenten Lehrsatzes einzusehen, und sagt, sie liege darin, dass sie zwischen Substanzen und Modificationen, die in einem anderen sind, und deren Begriff von dem Begriff des Wesens, worin sie sind, abgeleitet ist, keinen Unterschied machen. „Von Modificationen nämlich," sagt er, „können wir wahre Ideen haben, wenn sie gleich nicht existiren, weil, wenn sie auch nicht wirklich existiren, doch so in einem Anderen ihr Wesen enthalten ist, dass sie durch dasselbe begriffen werden können. Aber die Substanzen existiren, ausser der Intelligenz, nur in sich selbst, weil sie durch sich selbst gedacht werden. Wenn daher einer sagte, er habe eine klare und deutliche, d. i. wahre Idee von der Substanz, er zweifle aber dennoch, ob so eine Substanz existire; so ist das gerade so viel, als wenn er sagte, er habe eine wahre Idee, zweifle aber nichts desto weniger, ob sie wahr sei. Denn wer die wahre Idee hat, der kann nicht daran zweifeln, dass er sie hat." Tennemann sagt dagegen (in seiner Geschichte der Philosophie): „Dieser Begriff, dass die Substanz nur in sich, nicht in einem Anderen ist, ist jedoch ebenfalls wieder ein Denken, aus welchem kein reales Sein folgt." Da unter „dem realen Sein" vom kantischen Standpunkt aus nicht das mit dem Denken identische, d. i. nur durch die Vernunft wahrnehmbare Sein verstanden werden kann, sondern das mit dem Sinn identische, das Sein „im Context der Erfahrung", im Umfang der wahrnehmbaren Gegenstände: so ist es ganz richtig, dass aus diesem Begriffe von der Substanz nicht ihr reales Sein, d. i. aus dem Begriffe von der Realität der Substanz nicht ihre Unrealität, aus dem Begriffe der Substanz nicht folgt, dass sie nicht Substanz ist. Denn die Substanz wäre nicht

Substanz, wenn sie ein Object der Erfahrung, d. i. ein wahrnehmbares wäre; denn dann wäre sie bestimmtes, besonderes Ding, d. i. ein Sinnliches, welches nur eine endliche Affection der Substanz, aber nicht Substanz ist.

Kant sagt: „Für Objecte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen, weil es gänzlich *a priori* erkannt werden müsste; unser Bewusstsein aller Existenz aber (es sei durch Wahrnehmung unmittelbar, oder durch Schlüsse, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen) gehört ganz und gar zur Einheit der Erfahrung und eine Existenz ausser diesem Felde kann zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden, sie ist aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können." (Kritik der reinen Vernunft. S. 629.) Wäre in der Kant'schen Philosophie, wenigstens in Beziehung auf die theoretische Vernunft, nicht das sinnliche Sein als das reale Sein vorausgesetzt, so würde sie am ontologischen Beweise, vor allem aber an der Substanz erkannt und eingestanden haben, dass es allerdings Objecte des reinen Denkens giebt, deren Dasein durch kein anderes Mittel, als eben das Denken selbst, erkannt wird, dass der Begriff der Substanz eben der ist, mit dem unmittelbar sein Object gegeben ist, dass die Substanz das ist, bei dem das Sein nicht vom Denken sich unterscheiden lässt, und dass eben dieses vom sinnlichen Sein unterschiedene, mit dem Denken aber identische Sein, das reale, substanzielle Sein, das Sein der Substanz dagegen das vom Denken unterschiedene Sein, d. i. das sinnliche Sein nur das Sein der endlichen Modificationen ist. „Ich erwidere," sagt Spinoza (*Epist.* 28 [neu 10]), „dass wir der Erfahrung lediglich zur Erkenntniss dessen bedürfen, was nicht aus dem Begriff einer Sache abgeleitet werden kann, wie beispielsweise die Existenz der Modi. Keineswegs aber zur Erkenntniss der Dinge, deren Wesen zugleich auch die Existenz bedeutet und deren Sein daher aus ihrem Wesen folgt. Dies vermöchte uns keine Erfahrung zu lehren, weil die Erfahrung über die Wesenheiten der Dinge überhaupt keinen Aufschluss giebt. Das Höchste was sie leisten kann ist dies, dass sie den Geist anleitet nur bestimmte

Wesenheiten zum Gegenstand seines Nachdenkens zu machen. Und da also zwischen dem Dasein der Attribute und ihrem Wesen kein Unterschied obwaltet, so wird keine Erfahrung uns desselben vergewissern können".*

Gesetzt aber auch, es wäre die Substanz nur ein Gedankending, dem kein Object entspräche, so hätte eben dieses Gedankending selbst als Gedankending mehr Objectivität, mehr Wirklichkeit als alle äusserliche Objectivität und Wirklichkeit mit allen ihren einzelnen Existenzen und Objecten sammt und sonders. „Denn wenn ein solches Wesen, welches soviel ist als die Gesammtheit des Seins, nicht existirte, so könnte es niemals producirt werden, und es wäre demgemäss der Geist imstande mehr und Grösseres zu denken als die Natur hervorbringt." (*Intell. emend.* Originalausg. *Op. posth.* S. 381, Fussnote [bei Vloten & Land S. 26].)** Und wenn auch gleich der Begriff der Substanz, des Wesens, dessen Begriff die Existenz enthält, das nur als seiend gedacht werden kann, und das man gar nicht gedacht hat, wenn man es nicht als seiend gedacht hat, auch nur ein Begriff wäre,

* Es gehört hierher auch noch folgende, auch in anderer Rücksicht merkwürdige, sich auf den Begriff der Einzigkeit und Einheit Gottes beziehende Stelle: „Denn da das Dasein Gottes zu seinem Wesen gehört und wir von seinem Wesen keinen Allgemein-Begriff bilden können, so ist es gewiss, dass derjenige, welcher Gott den Einen oder Einzigen nennt, entweder keinen wahren Begriff von ihm hat oder uneigentlich von ihm spricht" (*Epist.* 50 [unverändert]).

** In Brief 45 [neu 40] drückt Spinoza diesen Gedanken so aus: „Die schaffende Macht des Denkens in Bezug auf das Geistige kann nicht grösser sein, als die schaffende Macht der Natur in Bezug auf Dasein und Wirken. Dies ist der wahre und einleuchtende Satz, vermöge dessen das Dasein Gottes auf die zwingendste und evidenteste Weise aus seinem Begriffe erschlossen wird". Wir bemerken dagegen: wenn gleich das Denkvermögen ein Naturvermögen ist, so folgt doch keineswegs eine solche Identität daraus, dass was die Natur als ein denkendes Wesen denken kann, sie als ein ausgedehntes oder wirklich seiendes oder producirendes Wesen auch „prästiren" kann. Denn das ist eben das eigentümliche Wesen der Denkkraft, dass sie den Positiv der Natur auf den Superlativ steigert. Alle Vollkommenheiten des „allervollkommensten Wesens" existiren zwar als Positive in der Natur, aber als Superlative nicht ausser dem Denken (1847).

so könnte doch das Denken nie auf diesen Begriff kommen, wenn jene Kantische Trennung wirklich in der That begründet wäre, wenn der Unterschied von Begriff oder Denken und Sein, der wohl bei den Modificationen der Substanzen, aber nicht bei der Substanz selbst stattfinden kann, eine Wahrheit wäre. Allein der Begriff der Substanz — und eben deswegen ist es der Begriff der Substanz, nicht irgend einer anderen beliebigen und eingebildeten Sache, eben deswegen der einzige Begriff, der keines Gleichen hat, der unvergleichliche, den daher jener sonst allgemeine Unterschied von Begriff überhaupt und Sein gar nicht trifft und berührt, der absolute, der unendliche Begriff — hat seine Wirklichkeit unmittelbar in sich selber; er ist ein unmittelbar sich selbst bejahender und als reell bewährender, über die Subjectivität übergreifender, unmittelbar als Objectivität, als Wahrheit sich erweisender Begriff. Es ist unmöglich, dass man den Begriff der Substanz habe, und doch noch zweifle oder frage, ob ihr wohl Wirklichkeit zukomme; denn die Substanz ist eben dieses, wo sich jene Unterscheidung, die nur bei den Modificationen gilt, aufhebt. Das, was den Begriff der Substanz zum Begriff der Substanz und keines anderen Dings macht, ist eben dies, dass in ihm der Unterschied zwischen Sein und Denken sich auflöst, und man hat daher entweder gar nicht den Begriff der Substanz, wie sie Spinoza dachte, und wie sie gedacht werden muss, sondern nur eine Einbildung davon, oder man vernichtet den Begriff der Substanz, identificirt ihn mit dem Begriff überhaupt, einem Abstractum oder anderen Begriffen, hebt den Unterschied zwischen dem Begriff der Substanz und dem Begriffe anderer beliebiger Dinge auf, den Unterschied, der gerade den Begriff der Substanz zum Begriff der Substanz macht, wenn man noch fragt, ob er denn eine ihm entsprechende Wirklichkeit habe, oder die Substanz für ein blosses Gedankending hält. Wie das Licht sich selbst als Licht offenbart, so offenbart sich die Substanz als Substanz, und eben damit als Existenz, als Wirklichkeit. Bei dem Begriffe der Substanz daher noch fragen, ob er denn auch Wirklichkeit habe, ist gerade so viel, als wenn Einer mitten im

Glanze des Lichtes noch fragte: ist denn das Licht, das ich sehe, auch wirkliches Licht und nicht etwa gar Finsterniss? Denn, wie die Finsterniss die reine Abwesenheit des Lichtes ist, so ist die Privation oder Negation der Existenz der Substanz nicht eine bestimmte oder beschränkte Verneinung des Begriffes der Substanz, so dass, ungeachtet dieses Mangels oder dieser Verneinung, mir doch noch ein klarer Begriff der Substanz übrig bliebe, wie mir die Idee einer Modification übrig bleibt, wenn gleich ihre Existenz aufgehoben ist, sondern die reine, die totale Verneinung der Substanz und ihres Begriffes, die nicht etwas von ihm hinwegnimmt, sondern ihn selbst aufhebt. Wie das Sehen die unmittelbare Offenbarung von der Wirklichkeit des Lichtes, oder die unmittelbare Offenbarung des Lichtes als Lichtes, die Affirmation ist, dass es Licht und nicht Finsterniss ist, so ist das Denken der Substanz die unmittelbare Offenbarung ihrer Wirklichkeit, die Affirmation derselben als Substanz und eben damit als Wirklichkeit.

Spinoza demonstrirt allerdings die Existenz der Substanz; aber wenn man auf den Geist und Inhalt, auf die Idee der Substanz, die die Grundlage ist, nicht auf die blosse äussere Form sieht, so findet man, dass, selbst abgesehen von dem historischen Umstande, dass es der Gebrauch der früheren Philosophen war, ihre Ideen in der Form von Demonstrationen oder Schlüssen zu geben, der Beweis bei ihm nur die Bedeutung eines Formellen, nur einer Vermittelung der an sich unmittelbar sich als wahr affirmirenden Idee für das Subject haben kann; dass der Beweis nicht die Bedeutung eines Objectiven oder eines Erzeugenden und Hervorbringenden, sondern nur einer Bewahrheitung und Erörterung zum Behufe des Subjectes hat. Bei Hobbes hat die Demonstration objective, reale Bedeutung, denn sein Object ist ein ganz äusserliches, zusammensetzbares, auflösbares: der Körper; aber bei Spinoza, dessen Object die Substanz, geradezu das Gegentheil des Hobbes'schen Objectes ist, ist der Beweis nur äusserliches Mittel zur Sache, nicht selbst Sache. „Denn die Beweise sind eigentlich die Augen des Geistes, mittels

deren er wahrnimmt und beobachtet*. (*Ethic.* P. V. *Prop.* 23. *Schol.*) Spinoza statuirt ja schlechthin unmittelbare Begriffe, die nicht aus anderen Begriffen erzeugt oder von ihnen abstrahirt werden, Begriffe, die, weil sie schlechthin Positives oder Wirkliches ausdrücken, weil sie die unmittelbare Affirmation der Existenz ihrer Gegenstände sind, selbst schlechthin positive, sich selbst aus und durch sich, d. i. unmittelbar als wahr bejahende Begriffe sind. Diese unendlichen, durch nichts Anderes vermittelten, unabhängigen Begriffe sind aber die Begriffe der Ausdehnung und des Denkens, oder vielmehr der Begriff der Substanz. „Wenn der Begriff der Ausdehnung den der Existenz nothwendig in sich schliesst — oder, was das nämliche ist, er bejaht den Begriff der Existenz —, so ist es ebenso unmöglich Ausdehnung zu denken ohne Dasein wie Ausdehnung ohne Ausdehnung.“ (*Epist.* 41 [neu 36].) Da der Begriff der Substanz ein schlechthin unbedingter und unabhängiger Begriff und die unmittelbare Affirmation ihrer Wirklichkeit oder Existenz ist; so kann eben der Beweis von ihrer Existenz nur die Bedeutung eines Formellen, einer nur subjectiven Vermittelung haben. Der siebente Lehrsatz: „Das Dasein gehört zur Natur der Substanz“, stützt sich daher in Wahrheit nicht etwa, wie Tennemann meint, auf den Beweis, der aus den früheren Sätzen hervorgeht, sondern auf den Begriff der Substanz selbst, der die Nothwendigkeit seiner selbst ist, der sich selbst als Wahrheit, wie das Licht sich als Licht manifestirt, oder für sich selber die

---

* Die Stelle in seinem *Tractat. Theolog.-polit. c.* XIII. *p.* 533 [v. Vloten u. Land]: „Unsichtbare Dinge und solche, die nur Gegenstände des Denkens sind, können nicht mit den Augen, sondern nur durch Beweise wahrgenommen werden“, steht hiermit nicht im Widerspruch. Um sich übrigens hiervon vollkommen zu überzeugen, verbinde man auch hiermit Spinozas Gedanken von der Gewissheit und der wahren Idee, die weiter unten vorkommen. Hieraus erhellt zugleich die Grundlosigkeit des Raisonnements Jakobi's, wenn er den Weg der Demonstration und die Sucht, Alles erklären und beweisen zu wollen, für den Grund des spinozischen Systems oder Unheils ansieht.

Affirmation der Existenz seines Objectes und Wahrheit seiner selbst ist*.

86. Die nothwendige Existenz der einzigen Substanz und ihre Attribute.

Gott oder die aus unendlichen Attributen, von denen ein jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, bestehende Substanz existirt nothwendig**. Denn nicht existiren Können ist ein Unvermögen, wie von sich selbst erhellt, dagegen existiren Können ein Vermögen. Wenn daher das, was bereits nothwendig existirt, nur endliche Wesen sind, so haben die endlichen Wesen mehr Vermögen, mehr Macht, als das absolut unendliche Wesen, was aber, wie durch sich selbst klar ist, ein Widerspruch ist. Also existirt entweder nichts, oder das absolut unendliche Wesen existirt auch nothwendig. Nun existiren aber wir, sei es nun in uns, oder in einem Anderen, was nothwendig existirt. (Ax. 1 u. L. 7.) Also existirt das absolut unendliche Wesen, d. i. Gott (Def. 6), nothwendig. (*Eth.* I. *Prop.* 11 und *Demonst.*)

Gottes Existenz und Wesen sind identisch. Das, was das Wesen Gottes ausmacht, macht zugleich auch seine Existenz aus, seine Existenz und sein Wesen sind daher eins. Denn keine ihrer Realitäten oder Vollkommenheiten verdankt die Substanz einer äusseren Ursache, es muss daher auch ihre Existenz aus ihrem Wesen folgen, und ihre Existenz ist folglich nichts anderes als ihr Wesen. (Ebend. *Schol.*)

Ausser Gott kann keine Substanz sein, noch gedacht werden. Denn da Gott das absolut unendliche Wesen ist, von dem kein Attribut, welches substanzielle Wesenheit ausdrückt, verneint werden kann (Def. 6), und nothwendiges Dasein hat; so müsste, wenn es noch eine Substanz ausser

---

* Die Stelle im *Tract. Theol.-polit. c.* VI. *p.* 447 [Edit. v. Vloten & Land] „Da das Dasein Gottes nicht von selbst bekannt ist" widerspricht dem Gesagten nicht, wenn sie gehörig gefasst und in ihrem Zusammenhange erwogen wird.

** Spinoza giebt mehrere Beweise hiervon. Hier möge dieser eine hinreichend sein.

Gott gäbe, diese durch irgend ein Attribut Gottes gedacht werden, und es gäbe so zwei Substanzen, die ein und dasselbe Attribut hätten, was (L. 5) abgeschmackt ist. Es kann daher ausser Gott keine Substanz sein und folglich auch nicht gedacht werden. Denn könnte sie gedacht werden, so müsste sie als existirend gedacht werden, aber dieses ist zufolge des ersten Theils des Beweises ungereimt.

Es folgt hieraus, dass die körperliche und die denkende Substanz zu Gott gehören. Das Denken ist also ein Attribut Gottes oder Gott ist ein denkendes Wesen. Ebenso ist aber die Ausdehnung ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein ausgedehntes Wesen. (Ebd. *Prop.* 15 u. II. *Prop.* 1 u. 2.)

Alle, die nur einigermassen über das Wesen Gottes nachgedacht haben, behaupten, dass Gott nichts Körperliches oder kein Körper sei. Dies ist auch ganz richtig; denn unter einem Körper versteht man eine bestimmte Ausdehnung von einer bestimmten und begrenzten Gestalt, und diese kann natürlich nicht dem absolut unendlichen Wesen zukommen. Aber sie gehen noch weiter; sie sprechen selbst die körperliche Substanz durchaus Gott ab und nehmen an, dass sie erschaffen sei. Aus welchem Vermögen Gottes sie übrigens erschaffen werden konnte, wissen sie durchaus nicht, und zeigen damit an, dass sie selbst nicht verstehen, was sie sagen. Sie verneinen aber die körperliche Substanz von Gott aus diesen Gründen: nämlich weil sie aus Theilen zusammengesetzt, also endlich, weil sie theilbar, also passiv, und folglich eine Gottes, als des unendlichen und absolut reellen Wesens, unwürdige Bestimmung sei. Allein die Annahme, dass die körperliche Substanz, die doch nur untheilbar, einzig und unendlich gedacht werden kann, aus endlichen Theilen zusammengesetzt, vielfach und theilbar sei, ist eben ganz falsch und nicht weniger ungereimt, als die Annahme, dass der Körper aus Oberflächen, die Oberfläche aus Linien, die Linien aus Punkten zusammengesetzt sind, und kommt nur daher, dass wir auf doppelte Art die Ausdehnung auffassen. Die eine ist die oberflächliche und abstracte, nämlich die der

sinnlichen Vorstellung, die andere die der Vernunft, die sie nicht abstract und oberflächlich, sondern allein als Substanz denkt. Wenn wir daher die Quantität betrachten, wie sie in der sinnlichen Vorstellung ist — und diese Betrachtungsweise ist die geläufigste — so finden wir sie endlich, theilbar, zusammengesetzt; betrachten wir sie aber, wie sie in der Vernunft ist, und fassen sie als Substanz — was übrigens sehr schwer ist — so finden wir, dass sie unendlich, einzig und untheilbar ist.

Dies wird auch Allen, die einen Unterschied zu machen wissen zwischen Vorstellung oder Einbildung und Vernunft, hinlänglich klar sein, zumal wenn sie erwägen, dass die Materie überall dieselbe ist, und Theile in ihr nur unterschieden werden, wiefern wir sie auf verschiedene Weise bestimmt denken, ihre Theile daher nicht ihrem wirklichen Wesen, sondern nur der Art und Weise nach, wie dieses Eine Wesen bestimmt ist (nicht der Materie, nur der Form nach), unterschieden sind. Das Wasser z. B. als Wasser kann wohl getheilt, und seine Theile können von einander abgesondert werden, aber inwiefern es körperliche Substanz ist, kann es nicht getheilt und gesondert werden. So entsteht und vergeht auch das Wasser als Wasser, aber als Substanz ist es unentstanden und unvergänglich. Die Ausdehnung oder Materie ist daher als Substanz nothwendig ein Attribut oder eine Bestimmung Gottes. (*Eth.* I. *Prop.* 15. *Sch.*)

87. Erörterung des Begriffs der Ausdehnung als eines göttlichen Attributs.

Obgleich der Begriff der Ausdehnung schon in der Einleitung zu Spinoza erörtert wurde, so ist es doch nöthig, noch Einiges über diesen Punkt zu sagen; denn dass das Denken etwas Reelles ausdrückt und daher zu Gott gehört, dies erhellt von sich selbst. Dass aber auch die Ausdehnung oder Materie (die man die Teufelsbrücke auf dem St. Gotthard der Substanz nennen könnte) ein Attribut Gottes ist, sieht man nicht so leicht, so unmittelbar ein. Um dies einzusehen, braucht man übrigens nur mit Spinoza zu zeigen und zu erkennen, dass

ihr die Bestimmungen der Unendlichkeit, Einzigkeit und Untheilbarkeit zukommen. Dass ihr aber diese zukommen, zeigt sich folgendermassen.

Alle bestimmten oder einzelnen Körper sind nur Einschränkungen oder Bestimmungen des Körpers als Körper oder der körperlichen Natur, d. i. der Ausdehnung, die ihre gemeinschaftliche Substanz ist, ohne die sie nicht sein, noch gedacht werden können. „Die Körper unterscheiden sich von einander durch Bewegung und Ruhe, durch schnellere oder langsamere Bewegung, aber nicht durch ihre Substanz. In gewissen Stücken sind alle Körper einander gleich: darin nämlich, dass ihnen allen der Begriff eines und desselben Attributes zukommt.“ (*Eth.* II. *Lemma* 1. 2.) Sie können nicht sein ohne Ausdehnung (denn als bestimmte, eingeschränkte, negative Wesen haben sie kein Bestehen in sich oder für sich), noch ohne sie gedacht werden; denn sie setzen sie als das Eine und Allgemeine, als ihren wesenhaften Begriff, dessen Einschränkungen nur die Begriffe der einzelnen bestimmten Dinge sind, voraus. Die Ausdehnung oder die körperliche Substanz schliesst aber keine Negation in sich; sie ist unbestimmte, unbeschränkte Wirklichkeit, ihr Wesen reines Sein, reine Position. Eine bestimmte Figur oder ein bestimmter Körper dagegen ist eine Beschränkung der unbeschränkten und unbestimmten Ausdehnung; darum an sich selbst nur Einschränkung, Privation des reinen Seins, ein Endliches oder Negatives, ein Nichtsein. „Was die Behauptung angeht, die Gestalt sei eine Negation, nichts Positives, so ist klar, dass die Materie in ihrer Gesammtheit und Unendlichkeit betrachtet keine Gestalt hat, sondern dass Gestalten nur an endlichen und bestimmten Körpern vorkommen können. Wer aussagt, dass er eine Gestalt wahrnehme, der drückt damit nichts anderes aus, als dass er ein bestimmtes Ding und die Art und Weise seiner Bestimmtheit wahrnehme. Diese Bestimmtheit aber gehört zu dem Ding nicht unter dem Gesichtspunkt seines Seins, sondern sie drückt vielmehr sein Nicht-Sein aus.“ (*Epist.* 50 [unverändert].) Die Ausdehnung ist daher auch Ursache ihrer selbst, eben weil sie ein Unend-

liches, Uneingeschränktes, ein schlechthin Wirkliches ist; ihr Wesen schliesst Existenz ein, ihr Begriff bejaht und drückt nur Existenz aus, während dagegen das Wesen eines bestimmten Körpers oder Ausgedehnten, dessen Wesen, als eines bestimmten, seine Bestimmtheit, seine Schranke ist, nur Einschränkung, nur Unwirklichkeit ausdrückt.

Wie die bestimmte, d. i. sinnliche Ausdehnung als bestimmte endlich ist, ebenso ist die Ausdehnung, wie sie in der sinnlichen Vorstellung ist, die sinnliche oder sinnlich bestimmte Ausdehnung wohl ein Theilbares, aber nicht die Ausdehnung, wie sie Object der Vernunft oder wie sie in ihrem Wesen ist. Der Körper, in seinem Wesen betrachtet, ist eine ganz einfache Natur. Theilen heisst nichts anderes, als etwas Zusammengesetztes in das, woraus es zusammengesetzt ist, auflösen oder überhaupt etwas von einem Dinge wegnehmen. Von der bestimmten Quantität oder Ausdehnung, inwiefern sie bestimmt ist, d. i. von bestimmten Körpern, lässt sich wohl vieles wegnehmen, ja Alles, was eben ihre Bestimmtheit ausmacht, die wesentlich eine Verbindung von Verschiedenem und darum theilbar ist; aber von dem Körper als Körper, von der körperlichen Substanz, d. i. der Ausdehnung, lässt sich nichts hinwegnehmen, nichts zu ihr hinzuthun. Worein könnte ich sie denn theilen? was könnte ich von ihr hinwegnehmen? woraus wäre die Ausdehnung zusammengesetzt? Sie wäre nur theilbar, wenn sie aus sich und etwa noch aus anderen, der Himmel weiss was für welchen, Ingredienzen oder Bestimmungen zusammengesetzt wäre*. Aber im Begriff der

* Wie Spinoza bestimmten auch die Neuplatoniker die Materie, d. h. die erste von aller Gestalt und Qualität abgesondert gedachte Materie, als einfach, unveränderlich, unvernichtbar. „Eine Zerstörung der Materie ist unmöglich; denn man kann sich keinen Begriff davon machen, in was und auf welche Weise sie aufgelöst werden sollte". Plotin. *Ennead.* III. l. VI. c. 8. Aber sie nannten deswegen auch die Materie ein unkörperliches Wesen, eine *Res incorporea.* Die spinozische Bestimmung: „körperliche Substanz" ist ein Widerspruch, denn das *Corpus* hebt die Substanz auf und umgekehrt; körperliche Substanz ist so viel als körperliche Unkörperlichkeit. Findest Du die Leiden des Körpers im Widerspruch mit dem Wesen der Substanz, wohlan! so bestimme sie auch geradezu als ein unkörperliches, immaterielles Wesen.

Ausdehnung liegt nichts Fremdes oder Anderes, als sie selbst; sie besteht nur in sich und aus sich selbst: sie ist also ein Unauflösliches, Untheilbares. Die Ausdehnung wird nur durch sich selbst gedacht; ihr Begriff hängt nicht vom Begriff eines anderen Dinges ab. Aber das, dessen Begriff nicht den Begriff eines anderen Dings einschliesst, ist untheilbar, das dagegen, was durch ein Anderes gedacht wird, dessen Begriff von dem Begriff eines Anderen abhängt, theilbar. So ist z. B. der Stein als Stein theilbar, denn er reducirt sich auf die Ausdehnung als seinen wesentlichen Begriff und seine Substanz; seine Bestimmungen sind also ein Trennbares, ein Auflösliches, ein von ihm und von einander Wegnehmbares. Der Begriff der Ausdehnung als Substanz ist daher ein unauflöslicher, unzerlegbarer, schlechthin einfacher Begriff, und der Körper selbst daher, im Begriffe oder in seinem Wesen (der Ausdehnung) betrachtet, ein Untheilbares.

Ebenso, wie die Bestimmung der Unendlichkeit und Untheilbarkeit, liegt aber auch die der Einheit oder Einzigkeit in der Ausdehnung. Denn ihr Wesen ist, da sie nicht ein Bestimmtes, sondern Substanz ist, reine Wirklichkeit, Uneingeschränktsein; aber was ist denn Sein, Existenz als solches anderes, als uneingeschränkte (durch keine Beschaffenheiten bestimmte) Position? Ihr Wesen ist daher ihre Existenz, ihre Existenz nichts anderes, als ihr Wesen selber, da dieses nichts ausdrückt als Bejahung, als schlechthin Positives. Aber das, dessen Existenz nichts anderes ist als sein Wesen, ist nothwendig Eines und einzig, schliesst alle Vielheit und Mehrheit aus; denn ein Mehreres, ein Vieles ist nur das, dessen Existenz von seinem Wesen unterschieden ist, ja die Vielheit oder Mehrheit ist selbst nichts anderes, als eben dieser Unterschied der Existenz vom Wesen; denn das Wesen ist Eines, der Unterschied von dem, was Eines ist, von der Einheit also Viel- oder Mehrheit*.

* Es sind dies lauter Begriffe im Geiste Spinozas, ob sie gleich nicht *verbotenus* und in dieser Verbindung sich in ihm finden. — Es gehört übrigens hierher auch, was Spinoza über die Modificationen,

Die körperliche Substanz drückt also reine uneingeschränkte Wirklichkeit (Realität, Vollkommenheit) aus; denn ob sie gleich nicht denkt, oder das Denken von sich ausschliesst, so drückt dies doch keine Unvollkommenheit, keinen Mangel aus; denn nicht das Denken gehört zu ihrem Wesen, sondern nur die Ausdehnung; Mangel, Unvollkommenheit ist aber nur dort, wo etwas einer Sache abgeht, was gleichwohl zu ihrem Wesen gehört. Da nun aber Alles zu Gott gehört, was das Sein vollkommen ausdrückt, weil er nicht eine bestimmte Art des Wesens, sondern das absolut uneingeschränkte Wesen ist, dem daher Alles eigen ist, was keine Schranke, keine Verneinung einschliesst, indem sonst sein Wesen ein bestimmtes wäre: so gehört auch die Ausdehnung, da sie das Sein vollkommen ausdrückt, zu Gottes Wesen, ist sie, ebensogut wie das Denken, ein Attribut Gottes*.

---

im Unterschied von der Substanz, und über die Definitionen sagt. „Die Definition drückt bloss das Wesen einer Sache aus, keine Viel- oder Mehrheit. Bloss aus der Definition Gottes, die notwendige Existenz ausdrückt, folgt daher seine Existenz, und zwar die Existenz nur Eines Gottes; die Existenz der Modificationen aber, die viele sind, kann nicht aus ihrer Definition, sondern nur aus der Erfahrung erkannt werden.“ Vergl. *Eth.* I. *Prop.* 17. *Schol.*; *Epist.* 39, 40 und den oben citirten 28sten. [In der neuen Ausgabe *Epist.* 34, 35 & 10].

* Ausführlicher erörtert Spinoza dies in *Epist.* 41 [neu 36]: „Ich habe vorausgesetzt, dass alle Vollkommenheit im Sein und alle Unvollkommenheit in einem Mangel am Sein bestehe. Obwohl nun z. B. der Begriff der Ausdehnung den des Denkens negirt, so bedeutet dies doch keine Unvollkommenheit des ausgedehnten Seins. Ich möchte betonen, dass das Wort Unvollkommenheit das Fehlen einer Eigenschaft bedeutet, die zur Natur einer Sache gehört. Unvollkommen kann das ausgedehnte Sein beispielsweise rücksichtlich seiner Dauer, Lage, Grösse genannt werden, darum weil es eben nicht länger dauert, seine Lage nicht behält und nicht grösser ist. Niemals aber darum, weil es nicht denkt; denn dies wird durch die Natur der Ausdehnung, d. h. eben durch diese bestimmte Art zu sein, keineswegs erfordert. Und da nun die Natur Gottes nicht in einer bestimmten Art zu sein besteht, sondern in einem absolut unbegrenzten und unbestimmten Sein, so gehört zu seiner Natur notwendig Alles, was den Begriff des Seins vollkommen ausdrückt: deswegen, weil Gottes Natur

Da aber Ausdehnung und Denken, jedes nur in seiner Art, unendliches Wesen ausdrückt, jedes nur in seiner Art oder in einer bestimmten Gattung des Wesens uneingeschränkt und unbestimmt (nicht-negativ, affirmativ) ist, Gott aber das in seinem Wesen absolut uneingeschränkte Wesen ist, so drücken sie das Wesen Gottes selbst nur auf eine bestimmte Weise aus; die Ausdehnung ist nur eines von und unter den unendlichen Attributen Gottes und ebenso das Denken.

88. Kritik der Lehre von den Attributen.

Spinoza bestimmt die Substanz als das aus unendlichen, d. i. nicht nur dem Wesen, sondern auch der Zahl nach unendlichen oder unendlich vielen Attributen bestehende Wesen. Je mehr Realität oder Sein ein Wesen hat, desto mehrere Attribute kommen ihm zu. (*Eth.* I. *Prop.* 9 & *Epist.* 27 [neu 9].) Spinoza nennt aber nur zwei Attribute, nämlich Denken und Ausdehnung, die der endliche Verstand als die das Wesen Gottes constituirenden Momente begreift; andere oder mehrere nennt er nicht. „Denn der menschliche Geist erkennt," wie Spinoza sagt, „nichts weiter als das, was die Idee eines wirklich existirenden Körpers einschliesst, oder was aus ihr folgt; aber diese Idee des Körpers drückt keine anderen Attribute Gottes aus, als Denken und Ausdehnung. Der menschliche Geist oder die Idee des menschlichen Körpers, denn diese ist der Geist selbst, enthält daher keine anderen, als diese zwei Attribute. Und aus diesen Attributen oder ihren Affectionen kann kein anderes Attribut Gottes erschlossen oder erkannt werden" (*Epist.* 66 u. 60 [neu 64 u. 56]), denn jedes Attribut Gottes muss durch

sonst bestimmt und begrenzt wäre. Setzen wir, dass Ausdehnung das Sein in sich schliesst, so muss die Ausdehnung ewig und unbegrenzt sein und schlechterdings nichts Unvollkommenes, sondern Vollkommenheit ausdrücken. Und darum wird die Ausdehnung zu Gott gehören, d. h. etwas sein, was Gottes Natur auf gewisse Weise ausdrückt, weil Gott das Wesen ist, welches nicht nur in einem bestimmten Sinne, sondern unbedingt und seiner Wesenheit nach unbegrenzt und allmächtig ist."

sich selbst begriffen und gedacht werden. (*Eth.* I. *Prop.* 10.) Spinoza statuirt hier also eine Unbegreiflichkeit. Wie alle derartige Unbegreiflichkeit aber nichts ist, als die Folge eines Mangels in dem Princip, von dem man ausgeht, der aber nicht erkannt wird und daher einen sehr begreiflichen Ursprung hat, so ist es auch hier der Fall. Die Substanz ist uneingeschränkte Wirklichkeit. Die Ausdehnung ist nur insofern Attribut Gottes, constituirt nur insofern das Wesen der Substanz, als sie uneingeschränkt, unbestimmt in ihrer Art ist; als sie Sein, nicht eine bestimmte Art des Seins und Wesens ausdrückt. Nun ist aber die Ausdehnung nur eine Art des Wesens, als diese ein Bestimmtes, und als ein Bestimmtes Schranke, Nichtsein; das Reale in ihr ist also die schlechthin uneingeschränkte, nicht als Ausdehnung bestimmte Substanz. Dasselbe gilt vom Denken. Was bleibt also von den beiden Attributen noch übrig, als die ganz abstracte, die quantitative Bestimmtheit, die Zahl, die Bestimmtheit, dass sie zwei sind? Zwei ist aber selbst eine Beschränktheit, es muss also unendlich, unbestimmt viele Attribute der Substanz geben.

Denken und Ausdehnung sind wohl von einander unterschieden, aber sie drücken doch ein und dasselbe Wesen, eine und dieselbe Sache, nämlich die Substanz aus, die gleichgiltig dagegen ist, ob sie als Ausdehnung oder Denken gefasst wird, und sind insofern eins mit der Substanz. Inwiefern sie aber beide nur auf eine gewisse Weise die Substanz ausdrücken oder darstellen, sind sie für sie ein Nichtsein, ist ihr Unterschied in Beziehung auf sie daher ein Unreelles. Es bleibt also für sie nichts übrig als die Zahlverschiedenheit, die indifferente Bestimmtheit, dass sie zwei sind. Diese indifferente Grenze geht aber von selbst über und hebt sich auf in indifferente Vielheit, in eine unendliche Reihe. Die beiden Attribute verlieren sich, und verschwinden haltungslos (denn ihr Halt wäre die Realität ihrer Bestimmtheit; nur die Realität ihrer Differenz machte eine unbestimmte Mehrheit von Attributen unnöthig), als zwei in der unendlichen Vielheit der anderen unbekannten Attri-

bute, die zwar, jedes auf eine gewisse Weise, die Substanz ausdrücken, aber, da diese gewisse Weise als eine bestimmte eine Unrealität ist, sich auch nicht weiter von einander unterscheiden, als dass sie viele sind. Hierin liegt offenbar ein Mangel der spinozischen Philosophie, der daraus hervorgeht, dass die Bestimmtheit in ihr nur als Verneinung gedacht ist.

So gegründet aber auch dieser Vorwurf sein mag, so ungegründet ist, was Tennemann in seiner Geschichte der Philosophie dem Spinoza in Betreff der Attribute vorwirft. Sein Vorwurf ist nämlich folgender. „Die Ausdehnung und das Denken sind wesentlich verschieden, denn das Denken setzt nicht die Ausdehnung, und diese nicht das Denken voraus. Jedes ist ein absolutes Attribut, gleich der Substanz. Er würde nun nach dem fünften Satze haben annehmen müssen, dass es nur eine ausgedehnte und nur eine denkende Substanz geben müsse, wenn er nicht weiterhin durch einen Scheinbeweis (?) bewiesen hätte, dass es nur eine Substanz überhaupt geben müsse. Darum betrachtet er die Ausdehnung und das Denken als Attribute dieser einen Substanz. Aber eben diese Behauptung beweiset, dass etwas nach gewissen Rücksichten ohne Einsicht angenommen worden, was mit den Grundsätzen nicht in Einklang steht. Denn zwei real verschiedene Attribute, von denen keines die Folge des anderen ist, welche von Ewigkeit immer in der Substanz beisammen gewesen, bringen eine ewige und wesentliche Trennung der Substanz hervor, welche mit der Einheit der Substanz streitet. Denn drückt das Attribut das Sein der Substanz aus, so hat die Substanz ein doppeltes real verschiedenes Sein, wenn es zwei real verschiedene Attribute der Substanz giebt, welches nothwendig auf zwei Substanzen hinführet.“ Denken und Ausdehnung sind allerdings realiter unterschieden, d. i. sie werden ein jedes durch sich selbst gedacht und begriffen. Das Denken setzt nicht die Ausdehnung, diese nicht jenes voraus. Beide werden selbständig gefasst. Aber dadurch und darin, dass ein jedes selbständig gefasst wird, ist es gerade die Substanz, und zwar die Eine und dieselbe Substanz, die in beiden mit sich

selbst identisch bleibt; sie drücken gerade in dieser ihrer Selbständigkeit nur ein Wesen, und folglich, da das Sein der Substanz nichts anderes als ihr Wesen ist, nur ein Sein aus. Eben deswegen, weil nur eine und dieselbe Sache in ihnen ist, jedes in seiner Art die absolut vollkommene Substanz ausdrückt, kann und muss ich jedes für sich fassen. Der Substanz nach ist kein Unterschied zwischen ihnen. Die Substanz ist nur Substanz als uneingeschränkte Wirklichkeit, als nicht determinirtes Wesen; der Unterschied, die Bestimmtheit der beiden Attribute afficirt also nicht die Substanz; ihr Wesen und folglich ihr Sein bleibt unangefochten von den beiden Unterschieden. Sie drücken das Wesen der Substanz zwar auf eine gewisse, unterschiedene und bestimmte Weise aus; aber eben die Bestimmtheit ist Negation: sie setzen daher keinen Unterschied in die Substanz, sie unterbrechen nicht ihre Einheit.

Die Nothwendigkeit, dass es nur eine Substanz giebt und geben kann, enthält übrigens schon der Begriff der Substanz, als des Wesens, dessen Wesen Existenz enthält. Die Beweise, die Spinoza davon giebt, stützen sich auf diesen Begriff, der durch sich selbst nothwendig ist, aber nicht stützt sich dieser Begriff auf die Beweise.

Spinoza erklärt sich selbst im Scholion zum zehnten Lehrsatz über die Attribute folgendermassen: „Obwohl wir die beiden Attribute als wirklich verschieden denken, d. h. jedes einzeln ohne Heranziehung des anderen, so dürfen wir daraus doch offenbar nicht folgern, dass sie zwei verschiedene Wesen oder zwei Substanzen bilden. Denn es gehört zur Natur der Substanz, dass, obzwar jedes ihrer Attribute für sich allein gedacht werden kann, dennoch alle Attribute von jeher in der Substanz zugleich vorhanden gewesen sind, kein Attribut von dem anderen hervorgebracht werden kann, sondern jedes für sich und auf seine Weise das Sein oder die Wirklichkeit der Substanz ausdrückt." Uebrigens ist auch nicht zu leugnen, dass der Begriff der beiden Attribute und ihre Beziehung zur Substanz einer der schwierigsten Punkte in der spinozischen Philosophie ist, dessen Schwierigkeit

Spinoza noch dadurch erhöhte, dass er im Anfang seiner Ethik zuerst im Allgemeinen den Begriff der Substanz erörtert und daher von Substanzen spricht, ehe er auf die wahrhafte, einzige Substanz kommt, in der allein der Begriff der Substanz seine Wirklichkeit hat.

89. Die Affectionen der Attribute und die Wirkungsweise Gottes.

Gottes Wesen ausdrückende Bestimmungen oder Attribute sind also Denken und Ausdehnung, in denen alle Dinge begriffen sind. Alle besonderen Dinge sind daher nichts als Affectionen der Attribute Gottes, oder Arten und Weisen, welche die Attribute Gottes auf eine bestimmte Weise ausdrücken. (*Eth.* I. *Prop.* 25. *Coroll.*)

Alles, was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein, noch gedacht werden. Alles drückt auf eine bestimmte Weise Gottes Wesen aus. Das Vermögen oder die innere Naturkraft jedes Wesens ist die Kraft Gottes selbst. (Ebend. *Pr.* 15. 36. *Dem.* u. *Tract. Theol. pol. c.* 6.)

Gott ist daher in- (sich) bleibende (*immanens*) nicht die über- (sich auf Andres) gehende (*transeuns**) Ursache der Dinge, und er ist nicht nur die Ursache von der Existenz der Dinge, sondern auch von ihrem Wesen. — Gott aber wirkt (oder ist thätig) allein nach den Gesetzen seiner Natur und von Niemandem gezwungen. Gott allein ist daher freie Ursache; denn es kann nichts ausser ihm sein, wovon er zum Handeln bestimmt oder gezwungen werden könnte. Aus Gott oder dem unendlichen Wesen ist Unendliches auf unendliche Weisen, d. i. Alles nothwendig gefolgt und folgt immer mit derselben Nothwendigkeit aus ihm, ebenso wie aus der Natur des Dreieckes von Ewigkeit in Ewigkeit folgt, dass seine drei Winkel zweien Rechten gleich sind. Von Ewigkeit her war die Allmacht Gottes

---

* So, nicht „vorübergehend", wie es früher gedankenloser Weise hiess, muss *transeuns* übersetzt werden, wie Sigwart in der citirten Schrift S. 61 und 242 bemerkt.

thätig und wird bis in Ewigkeit in derselben Thätigkeit beharren. (*Eth.* I. *Pr.* 16—18. u. *Pr.* 25.)

Der (wirkliche) Verstand, er mag nun endlich oder unendlich sein, so wie Wille, Begierde, Liebe u. s. w. muss nur auf die bewirkte Natur oder Wesenheit (*Natura naturata*) nicht auf die ursachliche oder ursprüngliche Natur (*Natura naturans*) bezogen werden. Unter der *Natura naturans* nämlich muss man das verstehen, was in sich ist oder durch sich gedacht wird, oder solche Attribute der Substanz, welche ewige und unendliche Wesenheit ausdrücken, d. h. Gott, inwiefern er als freie Ursache betrachtet wird. Unter der bewirkten Natur aber Alles, was aus der Nothwendigkeit der Natur Gottes oder eines seiner Attribute folgt, d. h. alle Arten und Weisen (oder Beschaffenheiten) der Attribute Gottes, inwiefern sie als Dinge betrachtet werden, welche in Gott sind und ohne Gott nicht sein, noch gedacht werden können. Zur *Natura naturans* kann nun aber der Verstand nicht gerechnet werden, denn unter Verstand verstehen wir, wie von selbst erhellt, nicht das absolute Denken, sondern nur eine bestimmte Art und Weise des Denkens, welche als eine Art und Weise von anderen Arten und Weisen, wie Liebe, Begierde u. s. w., unterschieden ist, und daher (Def. 5) durch das absolute Denken muss begriffen werden: nämlich (Lehrs. 15 und Def. 6) durch ein Attribut Gottes, welches die ewige und unendliche Wesenheit des Denkens ausdrückt, so begriffen oder gedacht werden muss, dass sie ohne dasselbe weder sein, noch gedacht werden kann. Der Verstand darf daher nur auf die entstandene oder bewirkte Natur bezogen werden. (*Pr.* 29. *Sch. Pr.* 31.)

Der Wille kann nicht eine freie Ursache, sondern nur eine nothwendige oder gezwungene genannt werden. Denn der Wille ist, wie der Verstand, nur eine bestimmte Art des Denkens; und es kann daher, da alles Einzelne nur durch Einzelnes, alles Bestimmte nur durch Bestimmtes bestimmt wird (*Pr.* 28), kein Willensact existiren oder zum Wirken bestimmt werden, wenn er nicht von einer anderen Ursache bestimmt wird, diese wieder von einer

anderen und so fort, bis ins Unendliche. Der Wille kann also nur eine nothwendige, d. i. bestimmte oder gezwungene Ursache genannt werden, nicht aber eine freie. Gott handelt darum nicht aus Willensfreiheit, und der Wille gehört nicht zu ihm. Wille und Verstand verhalten sich nur so zum Wesen Gottes, wie Bewegung und Ruhe und überhaupt Alles, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Wesenheit folgt. Wenn Verstand und Wille zum ewigen Wesen Gottes gehörten, so müsste man wenigstens etwas ganz anderes unter diesen beiden Attributen verstehen, als man gewöhnlich darunter versteht. Denn zwischen dem Verstand und Willen Gottes und unserem Verstand und Willen müsste ein himmelweiter Abstand bestehen; sie könnten nichts gemein haben, als den blossen Namen, gleich wie das Himmelsgestirn des Hundes und der Hund, das bellende Thier, nichts als den Namen mit einander gemein haben. (*Pr.* 32 & 17, *Schol.*)

Gott wirkt daher nicht aus Absicht oder irgend eines Zweckes wegen; denn das ewige und unendliche Wesen, nämlich Gott oder die Natur, wirkt aus derselben Nothwendigkeit, aus der es ist. So nothwendig nämlich wie seine Existenz aus seinem Wesen folgt, ebenso nothwendig folgt auch sein Wirken aus ihm. Die Ursache daher oder der Grund, warum Gott wirkt, und die Ursache oder der Grund, warum Gott existirt, ist einer und derselbe. Wie er also keines Zweckes wegen existirt, so wirkt er auch keines Zweckes wegen, sondern wie seine Existenz, so hat auch sein Wirken keinen Zweck und Grund. (*Eth.* IV, *Praef.*)

Die Zweckursachen sind überhaupt nur menschliche Erfindungen oder Erdichtungen; denn alles quillt aus der ewigen Nothwendigkeit und höchsten Vollkommenheit der Natur hervor. Die Annahme von Zwecken in der Natur kehrt daher die ganze Natur um. Denn das, was wahrhaft Ursache ist, macht sie zur Wirkung, und umgekehrt; ferner das, was der Natur nach früher ist, zum Späteren; und endlich das, was das Höchste und Vollkommenste ist, zum Unvollkommensten. Denn die vortrefflichste Wirkung ist

die, welche von Gott unmittelbar hervorgebracht wird; je mehr Mittelursachen zur Hervorbringung einer Sache erfordert werden, desto unvollkommener ist sie. Wenn nun aber die unmittelbar von Gott hervorgebrachten Dinge deswegen gemacht wären, damit Gott durch sie seinen Zweck erreichte, so müssten nothwendig die letzten, weil ihretwegen die früheren hervorgebracht sind, die allervortrefflichsten sein. Endlich hebt jene Annahme die Vollkommenheit Gottes auf; denn wenn Gott eines Zweckes wegen wirkt, so begehrt er etwas, was er nicht hat. (*Eth. P.* I, *Pr.* 36, *Append.*)

Die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht sind. Denn alle Dinge sind nothwendig aus der Natur Gottes gefolgt. (*Eth.* I, *Pr.* 33.)

In der Wirklichkeit giebt es nichts Zufälliges, sondern Alles ist von der Nothwendigkeit des göttlichen Wesens bestimmt, auf eine gewisse Weise zu existiren und zu wirken. (Ebend. *Pr.* 29.)

Wenn aber Alles aus der Nothwendigkeit des vollkommensten Wesens Gottes gefolgt ist, woher, kann man fragen, kommen so viele Unvollkommenheiten in der Natur, wie Verderbniss der Dinge bis zum Gestank, Ekel erregende Hässlichkeit, Wirrwarr aller Art, Uebel, Sünde? Die Vollkommenheit der Dinge ist indessen allein nach ihrer Natur und ihrem Wesen zu schätzen, und die Dinge sind deswegen nicht vollkommener oder unvollkommener, weil sie die Sinne der Menschen ergötzen oder beleidigen, der menschlichen Natur nützlich oder zuwider sind. Die Menschen nennen nur aus einem Vorurtheile die Dinge der Natur vollkommen oder unvollkommen. Nachdem nämlich die Menschen allgemeine Ideen zu bilden, Musterbilder von Gebäuden, Thürmen und dergl. sich zu machen und die einen den anderen vorzuziehen angefangen hatten, kam es natürlich dahin, dass sie das vollkommen nannten, was mit ihrer allgemeinen Idee übereinstimmte, und das dagegen unvollkommen, was mit dem Modell, das sie in ihrem Kopfe entworfen hatten, nicht übereinstimmte, wenn es gleich im Sinne des Baumeisters ganz vollendet sein

mochte. Aus demselben Grunde nannten sie nun auch die Dinge der Natur vollkommen oder unvollkommen; denn auch von ihnen, wie von den Werken der Kunst, machen sich die Menschen allgemeine Ideen, die sie gleichsam für die Modelle oder Urbilder der Dinge halten, und die nach ihrer Meinung die Natur selbst sich zum Muster nimmt. Finden sie daher etwas in der Natur, was nicht mit dem Bilde übereinstimmt, das sie sich davon gemacht haben, so glauben sie, die Natur habe einen Fehler gemacht und es in einem unvollendeten Zustande gelassen. Die Fehler und Unvollkommenheiten der Natur sind daher menschliche Erdichtungen. Vollkommenheit und Unvollkommenheit sind in der That nichts weiter, als gewisse Denkweisen, nämlich Begriffe, die wir aus der Vergleichung der Individuen derselben Art oder Gattung unter einander bilden; daher auch dasselbe zu verstehen ist unter Realität und Vollkommenheit. Denn wir sind gewohnt, alle Individuen der Natur auf Eine Gattung, welche die allgemeinste heisst, zurückzuführen, d. i. auf den Begriff des Wesens, der sich schlechthin auf alle Individuen der Natur erstreckt. Inwiefern wir daher die Individuen der Natur auf diesen Gattungsbegriff zurückführen und unter einander vergleichen und bemerken, dass die einen mehr Realität oder Wesenheit haben, als die anderen, nennen wir die einen vollkommener, als die anderen; und inwiefern wir ihnen Prädicate beilegen, die Negation enthalten, wie Grenze, Unvermögen, nennen wir sie unvollkommen, weil sie unseren Geist nicht auf dieselbe Weise afficiren, wie die Dinge, die wir vollkommen nennen, aber nicht deswegen, weil ihnen etwas, was zu ihnen gehört, fehlt, oder die Natur einen Fehler gemacht hat. Denn nichts gehört zur Natur eines Wesens, ausser was aus der Nothwendigkeit der Natur seiner Ursache folgt; und alles geschieht nothwendig, was aus der nothwendigen Natur der wirkenden Ursache folgt. Wie aber die Unvollkommenheit nichts Reelles in der Natur ist, so ist auch das Böse, der Irrthum, die Sünde als Sünde, nichts Positives, was Wesen ausdrückt. Gott ist daher nicht ihre Ursache; denn er ist nur die Ursache von dem, was Wesen aus-

drückt. Alle Beraubung, alle Privation, ist aber nichts Positives. Sie ist nur etwas in Beziehung auf uns, aber nicht auf Gott; sie ist nur eine endliche Vorstellungsart, ein Begriff, den wir uns aus der Vergleichung der Dinge unter einander machen. (*Epist.* 36, 34, 32, 25 [23, 21, 19, 78], *Eth.* I. *Pr.* 36. *App.* u. IV. *Praef.*)

90. Die nähere Bestimmung der Wirkungsweise der Substanz.

Ob aber gleich Alles eine nothwendige Wirkung Gottes ist (*Ep.* 58 [neu 54]), und aus Gottes Wesen folgt, so folgt doch nicht Alles aus ihm auf gleiche oder dieselbe Weise. Nur die mit den allgemeinen, ewigen und unendlichen Bestimmungen oder Attributen gleich ewigen und unendlichen Beschaffenheiten oder Affectionen dieser Bestimmungen folgen auf unmittelbare Weise aus Gott; aber die weiteren specielleren Bestimmungen dieser Beschaffenheiten oder diese Affectionen, wie sie selbst wieder auf irgend eine Weise bestimmt sind, und die endlichen Dinge, nur auf eine mittelbare Weise.

Alles, was aus der unendlichen oder absoluten Natur eines Attributes Gottes folgt, musste immer und unendlich existiren, oder es ist durch dasselbe Attribut ewig und unendlich. (*Eth.* I. *Pr.* 21.)

Alles, was aus einem Attribute Gottes folgt, inwiefern es auf eine solche Art und Weise bestimmt ist, oder mit einer solchen (Beschaffenheit oder) Modification modificirt ist, welche nothwendig und unendlich durch dasselbe existirt, muss auch nothwendig und unendlich existiren. (*Pr.* 22.)

Jeder Modus daher oder jede Art und Weise, die nothwendig und unendlich existirt, muss nothwendig folgen, entweder aus der absoluten Natur eines Attributes Gottes, oder aus einer solchen Modification eines Attributes, welche nothwendig und unendlich existirt. (*Pr.* 23.)

Alles Einzelne oder jedes Ding, welches endlich ist und bestimmte Existenz hat, kann nicht existiren, noch zum Wirken bestimmt werden, wenn es nicht von einer anderen Ursache, die auch endlich ist und bestimmte Existenz hat, zum Existiren und Wirken bestimmt wird. Und wiederum diese Ursache kann auch nicht existiren, noch zum Wirken bestimmt werden, wenn sie nicht von einer anderen dazu bestimmt wird, welche gleichfalls endlich ist und zum Dasein und Wirken bestimmt wird, und so fort bis ins Unendliche. Das, was endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, konnte nicht von der absoluten Natur eines Attributes Gottes hervorgebracht werden; denn alles, was aus der absoluten Natur eines Attributes Gottes folgt, ist ewig und unendlich; es konnte aber ebensowenig aus einer unendlichen Art und Weise (Modification oder Affection) eines Attributes folgen; es kann daher nur zum Dasein und Wirken von Gott oder irgend einem Attribut von ihm bestimmt werden, inwiefern es bestimmt ist mit einer Bestimmtheit, modificirt mit einer Modification, welche endlich ist und bestimmte Existenz hat. (*Pr.* 28 u. *Dem.*)

Unmittelbar von Gott hervorgebracht ist daher, was aus seiner absoluten Natur nothwendig folgt, oder aus der absoluten Natur eines seiner Attribute, wie z. B. aus dem Denken der absolut unendliche Verstand, aus der Ausdehnung die Bewegung und Ruhe; mittelbar aber, was entweder vermittelst einer unendlichen Modification hervorgebracht wird, wie z. B. vermittelst der Bewegung und Ruhe, inwiefern sie als unendliche Modificationen betrachtet werden (als die Form der ganzen Welt, die immer dieselbe bleibt, wenn sie sich gleich auf unendliche Weise verändert), oder vermittelst einer endlichen Modification, d. i. einer Modification, wie sie auf bestimmte (specielle) Weise bestimmt ist, entsteht z. B. vermittelst der bestimmten Bewegung, oder der Bewegung wie sie auf endliche Weise bestimmt ist, die einzelnen körperlichen Dinge. (*Pr.* 28. *Sch.* u. *Epist.* 65. 66. [neu 63. 64.])

91. Entwicklung des Begriffs von der Causalität der Substanz und dem Ursprung des Endlichen.

Da nach Spinoza aus unendlichen Modificationen der Attribute Gottes immer wieder nur unendliche Modificationen folgen, so könnte man die Frage aufwerfen, wie entstehen denn nun aber oder woher kommen wohl die endlichen Modificationen, d. i. die endlichen Dinge oder das Endliche überhaupt? Allein diese Frage ist eine nicht aus der Philosophie Spinozas hervorgehende und in ihr enthaltene, sondern ihr ganz äusserliche und fremde Frage. Spinozas Philosophie ist so wenig ein Versuch, den Ursprung der endlichen Dinge aus dem Unendlichen oder das Dasein derselben zu „erklären“, oder die Frage zu lösen, wie die Welt aus Gott komme, dass sie vielmehr die Frage selbst und den Standpunkt, von dem aus diese Frage allein möglich ist und gethan wird, aufhebt und verwirft. Denn diese Frage ist eine theologische, oder theologisch metaphysische; die Philosophie Spinozas aber ist eben eine Reinigung und Befreiung von aller Theologie und theologischen Metaphysik; sie ist reine, absolut selbständige Philosophie.

Wahrhaft wirkliche Existenz ist nach Spinoza allein unendliche, uneingeschränkte Existenz, ja der Begriff der Unendlichkeit und der Begriff der Existenz ist im Geiste Spinozas ein Begriff; nur Unendlichsein Sein. Denn was ist das Sein anders als eben das, was keine Negation einschliesst? Und ist nicht dasselbe das Unendliche? Dass das Endliche wahrhaft wirkliche Existenz habe, ja überhaupt, dass das Endliche als Endliches Existenz habe, ist nach Spinoza unmöglich. Denn Existenz ist ein schlechthin Positives, ist Unbeschränktheit; aber das Endliche kann doch wohl nicht Unendlichkeit haben, das Endliche nicht unendlich sein. Das Endliche hat nur endliche Existenz, also nicht wahre, nur negative Existenz; es kommt ihm als Endlichem nur Nichtsein zu. Von der spinozischen Philosophie aus ist also die Frage, wie ist das Endliche aus dem Unendlichen erklärbar, oder wie sie sonst noch ausgedrückt werden mag, ganz unmöglich; denn dem End-

lichen kommt als Endlichem kein (reelles) Dasein zu. Wahre Existenz oder überhaupt Existenz — denn die wahre Existenz ist erst Existenz — haben die einzelnen Dinge nur, inwiefern sie nicht einzelne, bestimmte, ausser und nach einander seiende sind, und eines von dem anderen zum Dasein und Wirken bestimmt wird, sondern inwiefern sie als nicht voneinander unterschiedene Eins ausmachen, in der Einheit ihrer göttlichen Attribute begriffen sind. Wahre Existenz haben sie nur in Gott; aber so sind sie nicht ausser einander, nicht einzelne, nicht bestimmte, also nicht endliche Wesen; denn „in Gott; ist alles Dieses ein wesentliches Zugleich und Zusammen". (*De intell. Emend.*)*

Allerdings kommt auch nach Spinoza den endlichen Dingen Sein und Wirklichkeit zu, aber nicht als nur endlichen. Denn es ist, wie soeben entwickelt wurde, unmöglich, dass dem Endlichen als Endlichem Sein im Sinne

* Trotzdem ist mit dem hier (1833) Gesagten der Gordische Knoten der Spinozistischen Philosophie nur zerhauen, aber nicht aufgelöst. Wie Denken und Ausdehnung trotz der Einheit der Substanz im Widerspruch des Descartischen Dualismus stehen bleiben, so auch das Unendliche und Endliche. Aus dem Unendlichen kommt immer nur Unendliches, aus dem Endlichen immer nur Endliches heraus. „So haben wir", wie sich Sigwart hierüber *l. c.* S. 93 ausdrückt, „zwei Regionen; innerhalb jeder eine Vermittlung, aber unvermittelt mit einander. Dieser Hiatus in dem Spinozischen Systeme ist daher auch sonst nicht unbemerkt geblieben." Nein! schon Wittich in der citirten Schrift bemerkt ihn. Uebrigens hat Spinoza im Gegensatz zur theistischen Erklärung, welche unmittelbar, oder, was eins ist, durch das Mittel der schrankenlosen Willkür oder Allmacht das Endliche aus dem Unendlichen ableitet, vollkommen Recht, wenn er behauptet, dass das Endliche oder Bestimmte nicht aus dem Unbestimmten, sondern nur aus einem selbst wieder Bestimmten entspringen könne; aber gleichwohl lässt er als erste und ausgemachte Wahrheit das alte theistische unendliche Wesen bestehen. So kommt er auf keine organische Weise zum Endlichen, Bestimmten, d. i. Wirklichen. Diese wie alle anderen Widersprüche und Unbegreiflichkeiten Spinozas finden ihre Erklärung und Lösung in der Definition: „Spinoza ist die Negation der Theologie auf dem Standpunkt der Theologie" oder die selbst theologische Verneinung der Theologie. (1847.)

Spinoza's, d. i. uneingeschränkte Position zukomme. Das Sein ist (um diesen Gedanken von einer anderen, in der Philosophie Spinoza's liegenden Seite her zu entwickeln) untheilbar, ist einfach, ist an sich selber nur Eines; denn es ist das schlechthin Undeterminirte, Uneingeschränkte, und nur Bestimmtes, Verschiedenes, Beschränktes lässt sich theilen, ist vielfach. Das Sein kann daher auch nur Einem zukommen, nämlich der Substanz. Allerdings folgen daher auch die einzelnen Dinge aus der Substanz oder dem Unendlichen; aber nicht als einzelne, nicht als endliche. Oder vielmehr sie sind, inwiefern sie als Ausdrücke der göttlichen Wesenheit gedacht werden, ursprünglich, *a priori* eins mit der Substanz, gleichewig mit Gott; denn was sind die unendlichen Attribute Gottes anders, als die einzelnen endlichen Wesen als Ein Wesen? So nothwendig die Attribute oder die unendlichen Modi der Substanz zugleich mit ihr gesetzt sind, so nothwendig sind die einzelnen Dinge zugleich mit ihr gesetzt.

Gott oder die Substanz ist daher, wie sich für jeden Denkenden von selbst versteht, nicht etwa der Zeit nach eher als die Dinge oder ihre Affectionen, sondern nur der Natur nach*; nur, wie die Ursache eher ist, als die Wirkung, das Wesen eher als seine Eigenschaften. Das Unendliche oder die Substanz hat ja kein apartes, specielles, von dem Sein des Endlichen oder der endlichen Affectionen für sich selbst abgesondertes Sein. Noch viel weniger aber hat das Endliche ein selbständiges, vom Sein des Unendlichen abgesondertes, für sich wahres Sein; es hat sein Sein nur in Gott. Die Substanz ist der Kern der Dinge, die immanente Ursache derselben, die nicht die Wirkung ausser sich in ein von ihr unterschiedenes, selbständiges Dasein hinauslässt, und wie es gewirkt hat, von der Wirkung in sich wieder zurücktritt: eine

* Diesen Punkt, so wie den bereits in der Einleitung zu Spinoza abgehandelten, dass nämlich die Substanz nicht „aus Theilen zusammengesetzt, sondern schlechterdings untheilbar und im strengsten Verstande Eins“ und daher nicht „ein ungereimtes Aggregat aus endlichen Dingen, folglich auch kein blosses Abstractum sei“ hat schon Fr. H. Jacobi vortrefflich beleuchtet.

Ursache also, in der die Wirkung bleibt, deren Wesen oder Substanz also die Ursache selbst ist. Der Substanz ist eben deswegen, weil sie die immanente Ursache der Dinge ist, die Bestimmung, Ursache zu sein oder zu wirken, nicht gleichgiltig oder äusserlich; die Macht Gottes, d. i. die Bestimmung, Ursache zu sein, ist selbst sein Wesen. „Die Macht Gottes, durch welche er und alle Dinge sind und wirken, ist mit seinem Wesen identisch.“ (*Eth.* I, *Prop.* 34.) „In dem nämlichen Sinne, in welchem Gott Ursache seiner selbst heisst, muss er auch die Ursache aller anderen Dinge genannt werden.“ (*Prop.* 25, *Schol.*) „Es ist uns ebenso unmöglich zu denken, Gott wirke nicht, als er existire nicht.“ (*Eth.* II, *Prop.* 3, *Schol.*)* Es ist nicht seine Willkür, es hängt nicht von seinem Willen ab, es ist nicht ein Zweck, eine Absicht dabei, dass er wirkt; er wirkt aus Nothwendigkeit — eine Nothwendigkeit, welche aber nichts von ihm Unterschiedenes, sondern sein Wesen, er selbst, darum Freiheit ist. Im Begriff Gottes als Substanz liegt also auch der Begriff der Ursache, ja der Begriff der Substanz und der Begriff der Ursache ist ein Begriff. Ich kann die Bestimmung, Ursache zu sein, von der Substanz nicht weglassen: sie ist Substanz nur als Ursache; so nothwendig sie Substanz ist, so nothwendig ist sie Ursache. So nothwendig aber, so wesentlich, so eins mit der Substanz die Bestimmung ist, dass sie Ursache ist, so nothwendig, so wesentlich, so eins mit der Substanz ist die Wirkung.

Da die Bestimmung, Ursache zu sein, eins ist mit dem Wesen der Substanz, so ist die Substanz selbst nothwendig das absolute Wesen der Wirkung, der absolute Gehalt der-

* *„Dieu est cause de tout dans le même sens qu'il est cause de lui-même“. Mais s'il est cause de lui-même, ce n'est pas qu'il agisse pour se donner l'existence, ou qu'il se produise. Il n'agit donc pas pour donner l'existence aux autres choses, il ne les produit pas, et il n'y a proprement dans toute la nature ni action, ni production, ni cause, ni effet.* Condillac. *Traité des Systèmes Ch.* X. Ganz richtig. Das Wesen des Verstandes ist dem Spinoza das Wesen der Dinge. Die Wirkung hat daher keine andere Bedeutung als die einer logischen Folge. „Nur insoweit wirken wir als wir mit dem Verstande tätig sind.“

selben, und die Bestimmung, die Substanz der Wirkung zu sein, eine Wesensbestimmung von der Substanz. Aus dem Unendlichen daher, welches nicht für sich selbst als ein vom Endlichen besonders Unterschiedenes und nicht die zufällige oder willkürliche Ursache desselben ist, sondern als seine Ursache seine Substanz und als seine Substanz seine Ursache ist; aus dem Unendlichen, dessen wesentliche Bestimmung es ist, Substanz und Ursache des Endlichen zu sein, oder welches nur das ist, was es ist, das Unendliche nämlich als Ursache und Substanz des Endlichen, ist dieses nicht entstanden oder hervorgetreten, — denn entstehen heisst aus einem Anderen in ein eigenes besonderes Dasein für sich heraustreten; es ist und bleibt in seiner Ursache als in seinem Wesen. Das Verhältniss der Ursache zur Wirkung und umgekehrt ist ein inneres, wesentliches, ewiges; so wenig in der Substanz die Bestimmung, Ursache zu sein, entstanden ist — dies könnte sie nur sein, wenn sie ein von dem Wesen derselben Abgesondertes wäre, — so wenig ist die Wirkung ein Entstandenes oder von der Ursache Abgesondertes. Darum ist aber auch kein Grund zu der Frage nach der Entstehung und Entstehungsart der Wirkung vorhanden; die Frage hiermit selbst eine nichtige und unstatthafte*. Das Verhält-

* Es muss hier noch, um viele andere Berichtigungen und Bemerkungen, die sich über die Kritik Jacobi's und Tennemann's über Spinoza, die wir allein berücksichtigen, machen liessen, zu übergehen, in Beziehung auf den letzteren nachträglich bemerkt werden, dass er (Geschichte der Philosophie, 10. Bd. S. 473) das Scholion zum 17. Lehrsatz unrichtig auslegt. Was dort Spinoza vom Verstand Gottes sagt, ist nur eine Annahme, und es ist ganz richtig, dass der Verstand Gottes, inwiefern er als das Wesen Gottes constituirend betrachtet wird, zu welchem noch mehr und anderes, als der Verstand, gehört, mit unserem Verstand nichts gemein haben kann, als den Namen; aber der Verstand ist nach Spinoza, er mag nun als unendlich oder als endlich gedacht werden, nur ein Modus des Attributs des absoluten Denkens; die Substanz des unendlichen Verstandes wie die des endlichen ist daher das Denken; dieses haben sie mit einander gemein, nicht einen blossen Namen. Uebrigens muss ich (1847) gestehen, dass ich die Gründe, die Spinoza hier anführt, warum der

niss der Wirkung zur Ursache oder der Ursache zur Wirkung ist kein von dem Verhältniss der Accidenzen zu ihrer Substanz und umgekehrt abgesondertes; der Begriff des Accidenz ebensowenig vom Begriffe der Wirkung abgesondert oder besonders für sich unterschieden, als der Begriff der Substanz von dem der Ursache.

Das Werden ist daher überhaupt nichts Seiendes, d. i. nichts Absolutes, da Seiendes und Absolutes nach Spinoza identisch sind; die Zeit ist nur ein Modus des Denkens oder des Vorstellens*. Die einzelnen endlichen Dinge, die nur eine bestimmte Existenz haben, werden nur von anderen einzelnen Dingen zum Dasein bestimmt; aber das Dasein, zu dem ein einzelnes Ding von anderen einzelnen bestimmt wird, ist nur sein Sein in der Zeit. Nur in ihr giebt es daher überhaupt eine Entstehung. Aber die Zeit ist eben nicht die wahre, die göttliche oder substanzielle Anschauung der Dinge; — denn diese ist die Anschauung von ihnen in ihrem Einssein, in ihrem Sein in der Substanz, — sondern nur eine Art und Weise, wie die einzelnen denkenden Wesen die Dinge vorstellen. Nur in der Anschauungsweise endlicher Wesen haben also die einzelnen Dinge einzelnes, endliches Dasein,

---

Verstand nicht zu Gott gerechnet werden könne, nicht mit dem Begriff der in sich bleibenden Ursache (causa immanens) und andern spinozistischen Bestimmungen zusammenreimen kann. Dasselbe muss ich in Beziehung auf manche andere Sätze Spinozas bekennen, die mir entweder für sich selbst dunkel sind oder die ich wenigstens nicht mit seinen Grundsätzen zusammenreimen kann.

* Vergl. z. B. *B. d. Spinoza Cogitata Metaphysica* p. 462 v. Vloten u. Land, u. *Epist.* 29. „Man sieht deutlich, dass Zahl, Maass und Zeit nichts sind als bestimmte Arten des Denkens oder richtiger Vorstellens.“ Ausführlich und belehrend handelt Hegel von dem Begriffe und der Bedeutung der Zeit im Systeme des Spinoza, in dem von ihm und Schelling herausgegebenen Kritischen Journal der Philosophie. II. B. 1. St. S. 73—89, wo er die Missgriffe, die sich Jacobi in der Auffassung und Beurtheilung dieses Punktes der spinozischen Philosophie zu Schulden kommen liess, aufzeigt.

wird eins von dem anderen zum Dasein bestimmt, entstehen und vergehen sie*.

92. Uebergang zur Einheit des Geistes und Körpers.

Da Gott nach Spinoza die einzige Substanz ist, die ist und gedacht werden kann, und alle Dinge in Gott, Denken und Ausdehnung aber die Attribute Gottes sind, die, jedes in seiner Art, unendliches und ewiges Wesen von ihm ausdrücken: so drücken folglich alle einzelnen Dinge, die endlichen Modi der Attribute, Denken und Ausdehnung zugleich aus; oder: alle einzelnen Dinge müssen ebensowohl in dem Attribut der Ausdehnung als dem Attribut des Denkens begriffen werden. Alle Dinge drücken auf eine bestimmte und gewisse Weise die Substanz, also Denken und Ausdehnung zugleich aus: d. h. alle Dinge sind, wenn gleich in verschiedenen Graden, beseelt, Leib und Seele zugleich; denn die Seele ist nichts weiter als ein Modus, eine bestimmte Art des Denkens. (*Eth.* II, *P.* 13, *Schol.*) Da aber das Denken und die Ausdehnung, obwohl von einander unterschieden, doch keinen Unterschied in die Substanz selbst bringen, sie vielmehr die absolute Indifferenz dieser Unterschiede ist; da es immer nur eine und dieselbe Substanz ist, sie mag nun unter dem Attribut der Ausdehnung oder des Denkens gedacht werden, beide nur Formen sind, die eine und dieselbe Sache, einen und denselben Inhalt enthalten: so drücken auch die endlichen Modi als Leib und Seele nur eine und dieselbe Sache aus; so ist es auch nur eine und dieselbe Sache, die jetzt von der Seite oder unter der Form der Ausdehnung betrachtet wird und dann Leib heisst, jetzt von der Seite oder unter der Form

* Ueber den Gegenstand dieses Abschnitts verbreiten auch folgende Stellen Spinoza's Licht: „Bedenke, dass die Menschen nicht erschaffen sondern nur erzeugt werden und dass die körperlichen Bestandteile ihres Lebens schon vor ihnen vorhanden waren, wenn auch in anderer Form. Wäre es möglich einen einzigen Teil der Materie zu vernichten, so würde mit ihm alles ausgedehnte Sein verschwinden. (*Epist.* 4 [unverändert]).

des Denkens betrachtet wird und dann Seele heisst. Die Seele ist nicht eine besondere Substanz für sich, ebensowenig der Leib: im Gegentheil, die Substanz beider ist eine und dieselbe; ob ich sie als Ausdehnung, d. i. als Leib betrachte oder als Seele, ist ganz eins; ich habe immer dasselbe.

Die Seele ist nichts anderes, als der directe, der unmittelbare, d. i. mit der Existenz des Leibes identische, sein Sein unmittelbar bejahende und in sich schliessende Begriff (Idee oder Bewusstsein) ihres Leibes. Was der Leib formaliter, eigentlich, wirklich ist, das ist die Seele objectiv, d. i. in der Weise des Denkens; oder was der Leib in der Form der Ausdehnung ist, das ist die Seele in der Form des Denkens. Die Sache, die der Leib als Ausgedehntes ist, dieselbe Sache ist die Seele als Denkendes; oder, wie Lessing es etwas kühn ausdrückt: „die Seele ist nichts, als der sich denkende Körper, und der Körper nichts, als die sich ausdehnende Seele*." Aber eben deswegen, weil Denken und Ausdehnung unterschieden sind, gleichwohl aber jedes in seiner Art einen und denselben Inhalt, die eine Sache, die Substanz ausdrücken, so kann und darf das Denken nur durch die Ausdehnung, die Ausdehnung nur durch das Denken bestimmt werden; und es haben daher auch die Modi eines jeden Attributs Gott nur insofern zur Ursache, als er unter diesem Attribute, dessen Modi sie sind, aber nicht wiefern er unter einem anderen Attribut gedacht wird. Die Bestimmungen der Ausdehnung haben also Gott nur als ausgedehntes Wesen, die Bestimmungen des Denkens Gott nur als denkendes Wesen zu ihrer Ursache; die Seele und ihre Bestimmungen können nicht aus der Materie oder Ausdehnung, und diese wiederum nicht aus jener abgeleitet werden. Und sie können eben deswegen nicht gegenseitig von einander bestimmt oder abgeleitet werden, weil jedes in seiner Art

* In seinem Tractat *de Intell. Emend.* p. 29 (Ed. v. Vloten und Land) sagt Spinoza, dass die Seele nach bestimmten Gesetzen handle und gleichsam ein geistiger Automat sei.

absolut, vollkommen ist, jedes dieselbe Sache, die Substanz, in seiner Weise ausdrückt.

93. Die Einheit des Geistes und Körpers, wie überhaupt der idealen und materiellen Objecte.

Die Idee ist der Begriff des Geistes, welchen der Geist deswegen, weil er ein denkendes Wesen ist, bildet. (*Eth.* II, *Def.* 3.)

Die Idee ist der Natur nach eher, als die übrigen Arten des Denkens; denn die übrigen Denkarten, wie Liebe, Verlangen setzen die Idee der geliebten, der verlangten Sache voraus, aber das Dasein der Idee setzt nicht das Dasein einer anderen Denkweise voraus. (*Axiom.* 3.)

In Gott giebt es nothwendig eine Idee, sowohl von seinem Wesen, als von Allem, was nothwendig aus seinem Wesen folgt; denn Gott kann Unendliches auf unendliche Arten und Weisen denken, oder, was dasselbe ist, eine Idee von seinem Wesen und Allem, was aus ihm folgt, bilden. Aber Alles, was Gott kann, ist nothwendig; es existirt also eine solche Idee, und zwar nur in Gott. Diese Idee Gottes, aus der Unendliches auf unendliche Weisen folgt, ist aber nur eine einzige, gleichwie es nur eine einzige Substanz giebt. (*Pr.* 3 & 4.)

Die Ideen der einzelnen Dinge müssen aber so in der unendlichen Idee Gottes enthalten sein und begriffen werden, wie das formale wirkliche Wesen der einzelnen Dinge oder die einzelnen Dinge selbst in den Attributen Gottes enthalten sind. (*Pr.* 8.)

Das formale Sein, d. i. das eigentliche Wesen der Ideen (als Ideen), hat Gott zu seiner Ursache, inwiefern er nur als ein denkendes Wesen, nicht unter einem anderen Attribut gedacht wird. Das heisst: die Ideen sowohl von den Attributen Gottes als von den einzelnen Dingen haben nicht diese ihre Gegenstände oder die begriffenen Dinge zur bewirkenden Ursache, sondern Gott selbst als ein denkendes Wesen. (*Pr.* 5.)

Die Arten und Weisen eines jeden Attributes haben daher

Gott zu ihrer Ursache, wiefern er nur unter dem Attribut, dessen Beschaffenheiten oder Weisen sie sind, aber nicht unter einem anderen betrachtet wird. Denn ein jedes Attribut wird unmittelbar durch sich selbst gedacht. Die Arten und Weisen eines Attributs enthalten daher den Begriff ihres, aber nicht eines anderen Attributes und haben darum Gott zur Ursache, inwiefern er nur unter dem Attribut betrachtet wird, dessen Modi sie sind. Hieraus folgt, dass das formale Sein, das eigentliche Wesen der Dinge, welche keine Bestimmungen oder Arten und Weisen des Denkens sind, nicht deswegen aus der göttlichen Natur kommt, weil er sie vorher erkannte und dachte; sondern dass auf die nämliche Weise und mit derselben Nothwendigkeit die Objecte der Ideen aus ihren Attributen folgen, wie die Ideen aus dem Attribut des Denkens. (*Pr.* 6 & *Coroll.*)

Die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen ist identisch mit der Ordnung und dem Zusammenhang der Dinge. Hieraus folgt, dass das Denkvermögen Gottes seinem Vermögen zu wirken gleich ist, d. i. dass alles, was formaliter (als eigentliches, wirkliches Object) aus der unendlichen Natur Gottes folgt, auch objective (als geistiges Object, als Idee) in Gott aus der Idee Gottes in derselben Ordnung und demselben Zusammenhang folgt. Die denkende und die ausgedehnte Substanz ist nämlich eine und dieselbe Substanz, die jetzt unter diesem, jetzt unter jenem Attribut betrachtet wird. So ist auch eine bestimmte Art und Weise der Ausdehnung und die Idee dieser Art und Weise eine und dieselbe Sache, aber in zwei verschiedenen Formen ausgedrückt. Der wirklich existirende Kreis z. B. und die Idee dieses Kreises, die auch in Gott ist, ist ein und dasselbe Wesen, welches aus verschiedenen Attributen begriffen wird. Wir mögen deswegen die Natur unter dem Attribut der Ausdehnung oder unter dem Attribut des Denkens oder unter irgend einem anderen Attribute betrachten — wir finden immer nur eine und dieselbe Ordnung oder Verbindung der Ursachen, d. i. wir finden immer die nämlichen Dinge in

der nämlichen Folge. Gott ist allein deswegen nur als denkendes Wesen die Ursache der Idee, z. B. des Kreises, und nur als ausgedehntes die Ursache des wirklichen Kreises, weil das formale Sein oder das Wesen der Idee des Kreises nur durch eine andere Idee oder Art des Denkens als seine nächste Ursache und diese wieder durch eine andere und so fort bis ins Unendliche gedacht werden kann. Wir dürfen und müssen also, wiefern die Dinge als Arten des Denkens betrachtet werden, die Ordnung der ganzen Natur oder die Verbindung der Ursachen bloss durch das Attribut des Denkens, wiefern sie aber als Arten oder Bestimmungen der Ausdehnung betrachtet werden, die Ordnung der ganzen Natur bloss durch das Attribut der Ausdehnung begreifen. (*Pr.* 7 & *Sch.*)

Das Erste, was das wirkliche Sein und Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, ist nichts weiter, als die Idee eines wirklich existirenden Dinges. Das Object nämlich dieses das Wesen des menschlichen Geistes ausmachenden Begriffs ist der Körper oder eine bestimmte, wirklich existierende Art und Weise der Ausdehnung und nichts weiter. Alle Dinge in der Natur sind daher, aber in verschiedenen Graden, beseelt. Denn von jedem Dinge giebt es nothwendig in Gott eine Idee, deren Ursache Gott ist. Der Begriff des Körpers aber, der der Geist oder die Seele selbst ist oder sein Sein ausmacht, ist ein directer, unmittelbarer Begriff; und daraus ergiebt sich der Unterschied, der zwischen der Idee, z. B. des Petrus, die das Wesen seines eigenen Geistes ausmacht, und der Idee desselben Petrus, die ein anderer Mensch, z. B. Paulus von ihm hat, besteht. Denn jene Idee drückt unmittelbar das Wesen von dem Körper des Petrus aus, und enthält nur so lange Existenz, als Petrus selbst existirt; diese aber drückt mehr die körperliche Beschaffenheit des Paulus als das Wesen des Petrus aus; es kann daher der Geist des Paulus, so lange jene körperliche Beschaffenheit dauert, den Petrus sich als gegenwärtig vorstellen, wenn gleich Petrus selbst nicht mehr existirt. Die Einheit des

Geistes mit dem Leibe besteht daher darin, dass der Leib das unmittelbare Object der Seele ist. (*Pr.* 11. 13. 17. *Sch.*)

Alles, was daher in dem Körper, dem Object des Begriffes ist, welcher der Geist selbst ist, das ist auch im Geiste, und alles, was im Körper vorgeht, geht auch im Geiste vor oder wird von ihm wahrgenommen. Da das Wesen des Geistes nur darin besteht, dass er der Begriff eines wirklich existirenden Körpers ist, das Vermögen eines Dinges aber nichts anderes als sein Wesen ist: so erstreckt sich das Erkenntnissvermögen des Geistes auch nur auf das, was die Idee des Körpers enthält und aus ihr folgt. (*Pr.* 12 & *Epist.* 66, neu 64.)

Die Idee jeder Affection des menschlichen Leibes oder jeder Art und Weise, wie er von äusseren Körpern afficirt wird, drückt zugleich die Natur des äusseren und des menschlichen Körpers aus. Mit dem Wesen seines Körpers nimmt der Geist daher zugleich das Wesen sehr vieler Körper wahr. Die Ideen aber, die wir von den äusseren Körpern haben, drücken mehr die Beschaffenheiten unseres Körpers, als der äusseren Körper aus. (*Eth.* II. *Pr.* 16. *Cor.* 1. 2.) Der menschliche Geist nimmt übrigens nicht nur die Affectionen (Eindrücke, Bestimmtheiten) des Körpers wahr, sondern auch die Ideen dieser Affectionen. Der Geist erkennt aber sich selbst nur, inwiefern er die Ideen von den Affectionen seines Körpers wahrnimmt. Auch nimmt er keinen äusseren Körper als einen wirklich existirenden wahr, ausser durch die Ideen von den Affectionen seines Körpers. (*Pr.* 22. 23. 26.) Da der Geist nur der directe Begriff des Körpers ist, so folgt auch nothwendig, dass je vortrefflicher und tüchtiger das Object des Geistes, d. i. der Leib ist, um so vortrefflicher und tüchtiger auch der Geist ist. (*Pr.* 13. *Sch.* *Pr.* 14.)

Von dem menschlichen Geiste existirt in Gott auch ein Begriff oder eine Idee, welche aus Gott auf dieselbe Weise folgt, und auf ihn sich bezieht, wie die Idee oder der Begriff des menschlichen Körpers. Diese Idee des Geistes (das Bewusstsein) ist auf die nämliche Weise mit

dem Geiste vereint, wie der Geist mit dem Leibe. (*Pr.* 20. 21.)

Geist und Körper sind also ein und dasselbe Individuum, welches jetzt unter dem Attribut des Denkens, jetzt unter dem der Ausdehnung betrachtet wird. Ebenso sind die Idee des Geistes und der Geist selbst eine und dieselbe Sache, ein und dasselbe Wesen, welches unter einem und demselben Attribute, nämlich dem des Denkens, gedacht wird. (*Pr.* 7. *Sch. Pr.* 21. *Sch.*)

Gleichwohl kann aber weder der Körper den Geist zum Denken, noch der Geist den Körper zur Ruhe oder Bewegung oder sonst etwas bestimmen. (*Eth.* III. *Pr.* 2.)

94. Vom Willen.

Da die Ordnung und der Zusammenhang der Dinge immer dieselben sind, die Natur mag unter dem Attribut des Denkens oder der Ausdehnung betrachtet werden, so folgt, dass die Ordnung der Thätigkeiten und Leidenschaften des Leibes und die Ordnung der Thätigkeiten und Leidenschaften des Geistes der Natur nach zugleich ist. Die Willensbestimmung oder der Entschluss des Geistes und die Bestimmung des Leibes ist der Natur nach zugleich oder vielmehr eine und dieselbe Sache, die, unter der Eigenschaft des Denkens betrachtet, Entschluss heisst, unter der der Ausdehnung aber betrachtet und aus den Gesetzen der Ruhe und Bewegung abgeleitet, Bestimmung heisst. (*Eth.* III, *Pr.* 2, *Sch.*)

Die Menschen glauben freilich steif und fest, dass Ruhe und Bewegung und andere Handlungen des Körpers bloss vom Willen des Geistes und dem Denkvermögen abhängen; aber sie wissen nicht und Niemand hat noch gezeigt, was der Körper allein nach den Gesetzen seiner Natur, inwiefern sie nur als körperliche betrachtet wird, alles zu thun und zu wirken vermag. Sie wollen sich dabei auch auf die Erfahrung stützen und es als eine Thatsache behaupten, dass der Körper träg wäre, wenn nicht der menschliche Geist zum Denken

aufgelegt wäre, und dass es ganz in der Gewalt des Geistes stehe, z. B. ebensowohl zu sprechen, als zu schweigen. Aber was das Erste betrifft, lehrt uns denn nicht im Gegentheil die Erfahrung, dass, wenn der Körper träg ist, zugleich auch der Geist nicht zum Denken aufgelegt ist? Denn wenn der Körper im Schlafe ruht, so bleibt auch zugleich mit ihm der Geist in Unthätigkeit und hat nicht die Fähigkeit, so wie im Wachen zu denken. Auch haben wohl alle schon die Erfahrung gemacht, dass die Fähigkeit zu denken zu verschiedenen Zeiten auch verschieden ist und von der Disposition und Fähigkeit des Körpers die Fähigkeit des Geistes abhängt. Was aber das Zweite betrifft, so würde es wahrlich besser mit dem menschlichen Leben stehen, wenn das Schweigen ebenso in der Gewalt der Menschen stünde, wie das Reden. Leider! wissen wir aber nur zu gut aus der Erfahrung, dass die Menschen nichts weniger können, als ihre Begierden bezähmen. Das Kind glaubt freilich, es begehre die Milch aus Freiheit; der zornige Knabe, er *wolle* die Rache; der Feige, er *wolle* die Flucht; der Betrunkene, er spreche aus freiem Geistesentschlusse das, was ihn nachher im nüchternen Zustande reut, gesagt zu haben. Das Kind, der Narr, der Schwätzer und die meisten Menschen dieses Gelichters sind derselben Meinung, nämlich, dass sie aus freiem Geistesentschlusse reden, während sie doch ihrem Drang zum Reden keinen Einhalt thun können. Ebenso deutlich wie die Vernunft lehrt daher die Erfahrung, dass die Menschen nur deswegen glauben, sie seien *frei, weil sie ihrer Handlungen zwar sich bewusst sind, aber nicht die Ursachen wissen, von denen sie bestimmt werden.*

In Betreff des Vermögens, nach Belieben zu schweigen und zu reden, nur noch dieses. Wir können uns zu nichts entschliessen, wenn wir uns nicht daran erinnern. Wir können z. B. kein Wort sprechen, wenn wir uns desselben nicht erinnern. Aber *Erinnern* oder *Vergessen* hängt nicht vom *Willen* des Geistes ab. Der Entschluss des Geistes daher, welcher für frei gehalten wird, ist *nicht unterschieden* von der *Vorstellung* selbst oder der *Erinnerung*,

und nichts anderes als jene Affirmation oder Bejahung, welche die Idee als Idee enthält. Die Entschlüsse des Geistes entstehen darum mit derselben Nothwendigkeit in ihm, mit welcher die Ideen der wirklich existirenden Dinge in ihm entstehen. (Ebend.)

Daher, dass die Menschen wohl ihrer Triebe und Handlungen sich bewusst sind, aber nicht die Ursachen kennen, von denen sie zum Verlangen oder zur Begierde nach einer Sache bestimmt werden, kommt auch ihre Vorstellung von den Zweckursachen. Die Zweckursache ist aber in der That nichts als der Trieb oder das Verlangen des Menschen, inwiefern es als das Princip oder die erste Ursache von etwas angesehen wird. Wenn wir z. B. sagen, die Bewohnung war die Zweckursache oder der Zweck dieses oder jenes Hauses, so heisst dies nichts anderes, als dass der Mensch, weil er die Vortheile des häuslichen Lebens oder des Wohnens sich vorstellte, das Verlangen hatte ein Haus zu bauen. Die Bewohnung daher, inwiefern sie als Zweckursache angesehen wird, ist nichts, als dieses einzelne Verlangen, welches in der That die äusserliche Ursache ist, aber nur darum als die erste angesehen wird, weil die Menschen gewöhnlich nicht die Ursachen ihrer Triebe kennen. (*Eth.* IV, *Praef.*)

Der Geist hat keinen absoluten oder freien Willen, sondern der Geist wird zu diesem oder jenem Willen von einer Ursache bestimmt, welche auch von einer anderen bestimmt ist, die wieder von einer anderen und so fort bestimmt ist. Denn der Geist ist eine gewisse und bestimmte Weise des Denkens; und er kann nicht (*Eth.* II, *Pr.* 17, *Coroll.* 2) freie Ursache sein, oder er kann nicht eine absolute Fähigkeit haben, zu wollen und nicht zu wollen. Ebenso kann es aber auch im Geiste kein absolutes Vermögen der Einsicht, des Begehrens, der Liebe u. s. w. geben. Diese und ähnliche Fähigkeiten sind nichts, als allgemeine, vom Einzelnen und Besonderen abgezogene Abstracta. (*Eth.* II, *Pr.* 48.)

Der Wille ist nichts als die Fähigkeit, zu bejahen und zu verneinen. Der Geist hat aber keinen Willen,

d. i. keine Affirmation und keine Negation, in sich ausser der, welche die Idee als Idee enthält. Denn im Geiste giebt es kein absolutes Vermögen, zu wollen und nicht zu wollen, sondern nur einzelne Willensacte, nämlich diese und jene Bejahung, diese und jene Verneinung. Der Geist z. B. bejaht, dass die drei Winkel des Dreieckes zweien Rechten gleich sind. Diese Bejahung schliesst in sich den Begriff oder die Idee des Dreiecks ein, und kann ohne die Idee des Dreieckes nicht gedacht werden; aber ebensowenig ohne sie sein (nach Ax. 3 des I. Theils der Ethik); denn die Bejahung setzt, wie alle anderen Denkweisen, die Idee, als das der Natur nach Frühere, voraus. Die Idee des Dreiecks muss aber auch selbst eben diese Bejahung, nämlich dass seine drei Winkel zweien Rechten gleich sind, in sich enthalten. Es kann daher umgekehrt auch die Idee des Dreiecks nicht ohne diese Bejahung sein, noch gedacht werden, und es gehört daher diese Bejahung zum Wesen der Idee des Dreiecks, und ist nichts ausser ihr. Was aber nun von diesem einzelnen Willensact gilt, gilt von jedem, nämlich, dass er nichts ausser der Idee ist. Wille und Verstand sind daher Eines und dasselbe. Denn Wille und Verstand sind nichts ausser den einzelnen Willensacten und Ideen. Aber der einzelne Wille und die Idee sind identisch, also sind es auch der Wille und der Verstand. Um aber einzusehen, dass die Idee selbst Bejahung und Verneinung enthält, muss man sie von einem sinnlichen Bilde genau unterscheiden. Denn die Idee ist nicht wie ein todtes Bild an der Tafel; sie ist der Begriff des Geistes, eine Art und Weise des Denkens, der Verstand, das Erkennen oder die Thätigkeit des Erkennens selbst. (*Pr.* 48. 49. 43. *Sch.*)

95. Von der Freiheit und Tugend des Geistes oder der Erkenntniss.

Das Wesen (die Freiheit) des Geistes, besteht allein in der Erkenntniss. (*Eth.* V. *Pr.* 36. *Schol.*) Wir sind nur insofern (frei oder) thätig, als wir erkennen; denn

nur die Erkenntniss folgt mit Nothwendigkeit aus dem Wesen unseres Geistes allein; sie kann nur aus den Gesetzen der Natur des Geistes allein abgeleitet und erkannt werden. (*Eth.* IV. *Pr.* 23 u. 24.) Wir sind aber nur dann thätig, wenn wir die adäquate oder vollständige Ursache von einer Wirkung sind, d. i. wenn etwas so aus unserer Natur folgt, dass es durch sie allein klar und deutlich erkannt werden kann. Wir leiden dagegen, wenn etwas aus unserem Wesen folgt, wovon wir nur die theilweise Ursache sind*. (*Eth.* III. *Def.* 2.)

Der Geist leidet, inwiefern er unadäquate Ideen (d. i. solche, von denen er nicht allein die vollständige Ursache ist), unvollständige oder verstümmelte und verworrene Ideen (*mutilatae et confusae*), d. i. sinnliche Vorstellungen, zu denen er von Aussen her bestimmt wird, in sich hat. Inwiefern er aber adäquate (klare und deutliche) Ideen hat, d. i. vollständige, solche, von denen er allein die Ursache ist, ist er thätig. (*Eth.* III. *Pr.* 1.)

Die Leidenschaften beziehen sich daher insofern nur auf den Geist, als er etwas in sich hat, was Negation einschliesst, oder als er als ein Theil der Natur betrachtet wird, welcher für sich ohne andere nicht klar und deutlich gedacht werden kann. (Ebend. *Pr.* 3. *Sch.* & *P.* IV. *Pr.* 2.)

Die Form oder das Wesen des wahren Gedankens oder

* Was Spinoza über die Leidenschaft, die Begierde, den Trieb, namentlich aber über die Vernunft und Erkenntniss sagt, gehört unstreitig zu dem Tiefsten und Erhabensten, dem Geist- und Gedankenreichsten, was nur je hierüber noch gesagt wurde. — Ueberhaupt findet man bei ihm, besonders in seiner Ethik, sowohl über Gegenstände der philosophischen als empirischen Psychologie, die fruchtbarsten, trefflichsten Gedanken. Was kann man z. B. Trefflicheres über die Freude sagen? „Je grössere Freude wir erleben, umsomehr wächst unsere Vollkommenheit und in umso höherem Grade gewinnen wir darum auch Antheil an der göttlichen Natur. Darum wird der Weise alle Dinge zu nutzen und sich an ihnen zu erfreuen suchen — freilich nicht bis zum Ueberdruss, welcher jeden Genuss aufhebt . . . . Wahrlich, nur ein finsterer Wahn kann die Freude verbieten“. (*Eth.* IV. *Pr.* 45. *Schol.*)

der adäquaten Idee besteht allein im Denken selbst; sie hängt allein von der Macht oder dem Vermögen des Denkens selbst ab, d. h. sie ist nur aus der Natur der Intelligenz abzuleiten. Die erdichteten, die falschen (d. i. die confusen, unadäquaten) Ideen kommen von der Imagination, d. h. von gewissen zufälligen und zerstreuten Vorstellungen oder Empfindungen, die nicht von dem Wesen des Geistes abhängen, sondern von äusseren Dingen, inwiefern sie in dem Leibe, sei es im Schlaf oder im Wachen, verschiedene Bewegungen erzeugen. Der Grund des Leidens der Seele ist die Imagination. Unsere unadäquaten Ideen kommen daher, dass wir Theile eines denkenden Wesens sind, von dem gewisse Gedanken ganz und vollständig, gewisse nur zum Theil das Wesen unseres Geistes ausmachen. (*De Int. Emend.* p. 24. 25. 28. *Ed.* v. Vloten & Land.)

Tugend ist nichts anderes als Vermögen oder Kraft: d. h. die Tugend, inwiefern sie auf den Menschen bezogen wird, ist das wirkliche Wesen des Menschen selbst, insofern es die Kraft oder das Vermögen hat, etwas zu thun, welches bloss aus den Gesetzen seines Wesens folgt. Nichts steht aber im Vermögen des Geistes, als die Erkenntniss; seine Thätigkeitskraft hat er allein in seiner Intelligenz. Der Mensch, der durch unadäquate Ideen zum Handeln bestimmt wird, handelt daher auch nicht aus Tugend oder der Tugend gemäss; sondern nur der, der durch Erkenntniss zum Handeln bestimmt wird. (*Eth.* IV. *Def.* 8, V. *Praef.*, IV. *Pr.* 23.)

Der ewige Theil des Geistes ist daher auch die Erkenntniss oder die Vernunft, durch die wir allein thätig sind; der vergängliche Theil die sinnliche Vorstellung oder die Erinnerung, durch die wir leiden. (*Eth.* V. *P.* 34. *Schol.*) Inwiefern unser Geist erkennt, ist er eine ewige Denkweise, die von einer anderen ewigen Denkweise bestimmt wird, diese wieder von einer anderen und so fort bis ins Unendliche, so dass alle zusammen und zugleich die ewige Vernunft Gottes ausmachen. (*Pr.* 40 *Cor. & Sch.*)

Nur von dem, was unserer Intelligenz nützt oder schadet, wissen wir mit Gewissheit, dass es ein Gut oder Uebel ist. (*Eth.* IV. *Pr.* 27.)

96. Die verschiedenen Gattungen der Erkenntniss.

Es giebt drei Gattungen der Erkenntniss. Zur ersten Gattung gehören alle Vorstellungen und alle allgemeinen Begriffe, die von den Sinnen konfus und ohne Ordnung abgezogen worden sind, kurz alle Vorstellungen, die aus einer unbestimmten, d. i. durch Verstand nicht geleiteten Erfahrung entspringen. Zur zweiten Gattung gehören alle allgemeinen Begriffe, die wir aus allgemeinen Begriffen und den adäquaten Ideen von den Eigenschaften der Dinge bilden. Diese Erkenntnissweise ist die Vernunft. Ausser diesen beiden giebt es aber noch eine dritte Gattung, das intuitive Wissen. Diese Erkenntnissweise schreitet von der adäquaten Idee des Wesens gewisser Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntniss der Dinge fort. (*Eth.* II. *Pr.* 40. *Schol.*)

Es gehört zum Wesen der Vernunft, die Dinge nicht als zufällig, sondern als nothwendig anzuschauen. Es kommt nur von der sinnlichen Vorstellung her, dass wir die Dinge auf die Zeit beziehen und so als zufällig betrachten. Zum Wesen der Vernunft dagegen gehört es, die Dinge unter einer gewissen Art oder Form der Ewigkeit anzuschauen, da es in ihrem Wesen liegt, die Dinge nicht als zufällig, sondern als nothwendig anzuschauen. Die Nothwendigkeit der Dinge ist aber die Nothwendigkeit der ewigen Natur Gottes selbst: es gehört also zum Wesen der Vernunft, die Dinge unter der Form der Ewigkeit zu betrachten. Ohnedem sind ja die Grundlagen der Vernunft Begriffe, die das allen Individuen Gemeinsame ausdrücken, was daher ohne Beziehung auf die Zeit betrachtet werden muss. (*Pr.* 44. *Sch.* & *Cor.*)

Jede Idee jedes wirklich existirenden, einzelnen Dings oder Körpers enthält nothwendig das ewige und unendliche Wesen Gottes in sich. Denn alle einzelne

Dinge können ohne Gott nicht gedacht werden; sie enthalten also den Begriff des Attributes in sich, dessen Modi sie sind, folglich das ewige und unendliche Wesen Gottes. (*Pr.* 45.)

Die Erkenntniss des ewigen und unendlichen Wesens Gottes, welches eine jede Idee einschliesst, ist adäquat und vollkommen. (*Pr.* 46.)

Alle Ideen, inwiefern sie auf Gott bezogen werden, sind wahr. (*Pr.* 32.)

Je mehr wir die einzelnen Dinge erkennen, desto mehr erkennen wir Gott. Daher ist die Erkenntniss der einzelnen Dinge, welche eben die intuitive oder die Erkenntniss der dritten Gattung ist, vortrefflicher, als die allgemeine Erkenntniss aus Begriffen, die Erkenntniss der zweiten Gattung. (*Eth.* V, *Pr.* 24 & *Pr.* 36.)*

Alles aber, was der Geist unter der Form der Ewigkeit (oder als ewig) erkennt, erkennt er nur deswegen so, weil er seinen Körper nicht in seiner gegenwärtigen wirklichen Existenz, sondern in seinem Wesen auffasst. (*Pr.* 29.)

Die Existenz der Dinge nämlich wird auf eine doppelte Art von uns gedacht. Entweder denken wir ihre Existenz in Beziehung auf Zeit und Ort, oder wir denken sie als in Gott enthalten und als nothwendige Folgen der göttlichen Natur. Wird die Realität oder Existenz der Dinge auf diese letztere Weise gedacht, so denken wir sie als ewig, und ihre Ideen enthalten das ewige und unendliche Wesen Gottes. (*Pr.* 29, *Schol.*)

Insofern der Geist sich und den Körper unter der Form der Ewigkeit erkennt, insofern hat er nothwendig die Erkenntniss Gottes und weiss, dass er in Gott ist und durch Gott gedacht wird. Die Ewigkeit ist das Wesen Gottes selbst, wie es nothwendige Existenz enthält. Die Dinge als ewig denken, heisst daher die Dinge denken, wie sie durch oder in Gottes Wesen als wirkliche reale

* Als ein Beispiel von so einem einzelnen Ding oder Wesen führt Spinoza hier den menschlichen Geist an, dessen Wesen allein in der Erkenntniss besteht, deren Urquell und Grund aber Gott ist.

Wesen gedacht werden, oder wie sie durch oder in Gottes Wesen Existenz enthalten, und unser Geist hat daher insofern nothwendig eine Erkenntniss Gottes, als er sich und seinen Körper unter der Form der Ewigkeit erfasst. (*Pr.* 30 & *Dem.*)

97. Die wahre Methode der Erkenntniss.

Die wahre Methode der Erkenntniss beruht daher allein auf der Idee Gottes. Die wahre Methode sucht nicht in der Entstehung der Ideen ein Kennzeichen der Wahrheit; denn die Methode ist nichts als die reflexive Erkenntniss oder die Idee der Idee, und sie setzt daher als die Idee der Idee schon das Dasein der Idee voraus. Die wahre Methode ist daher die Anweisung, wie der Geist nach der Norm der gegebenen wahren Idee geleitet werden muss.

Da zwischen zwei Ideen dasselbe Verhältniss stattfindet, wie zwischen den formalen (wirklichen) Wesen oder Objecten dieser Ideen, so ist nothwendig auch die reflexive Erkenntniss der Idee des vollkommensten Wesen vortrefflicher als die reflexive Erkenntniss der übrigen Ideen, und die vollkommenste Methode die, welche zeigt, wie nach der Norm der Idee des vollkommensten Wesens der Geist sich zu verhalten hat. Da die Idee durchaus mit ihrem formalen Wesen (ihrem Objecte) übereinstimmt, so stellt der Geist, wenn er diese Methode befolgt, das Abbild der ganzen Natur in sich dar, indem er dann alle seine Ideen aus der Idee des Wesens ableitet, welches den Ursprung und die Quelle der ganzen Natur in sich enthält: so dass diese Idee die Quelle und der Ursprung aller übrigen Ideen ist. Der Geist hat so objective, als Idee, in sich, was sein Gegenstand formaliter oder wirklich in sich hat. Die Norm der Wahrheit und Erkenntniss ist also die Idee Gottes als des Wesens, das einzig, das unendlich, das alles Sein ist, ausser dem es kein Sein giebt. (*de Int. Emend. pp.* 13, 14, 33, 26, *ed.* van Vloten & Land.)

Aber woher die Gewissheit, dass die wahre Idee, die die Norm für alle übrigen Ideen sein soll, die wahre ist? Die

Gewissheit ist nichts als das objective Wesen (d. i. die Idee) selbst, d. i. die Art und Weise, wie das formale (das eigentliche wirkliche) Wesen Object unseres Geistes ist. Zur Gewissheit der Wahrheit wird daher kein anderes Kennzeichen erfordert, als die wahre Idee selbst. (Ebend. S. 12 ed. v. Vloten & Land.) Wer die wahre Idee hat, der weiss zugleich, dass er die wahre Idee hat, und kann an ihrer Wahrheit nicht zweifeln, oder ist ihrer als der Wahrheit gewiss; denn die Gewissheit ist nicht bloss ein Nicht-Zweifeln, sondern etwas Positives. (*Eth.* II. *Pr.* 43, 49. *Sch.*) Jeder, der eine wahre Idee hat, weiss ja, dass die wahre Idee die höchste Gewissheit enthält; denn eine wahre Idee haben, heisst eben nichts anderes, als von einer Sache die vollkommenste und beste Erkenntniss haben. Was gäbe es denn auch noch Klareres und Gewisseres, als die wahre Idee, so dass es die Norm der Wahrheit sein könnte? Wahrlich, wie das Licht sich selbst und die Finsterniss offenbart, so giebt die Wahrheit sich selbst und ihr Gegentheil zu erkennen. Ueberdem bedenke man, dass der menschliche Geist, insofern er die Dinge wahrhaft betrachtet, ein Theil der unendlichen Vernunft Gottes ist. (*Pr.* 43. *Schol.*)

98. Das Ziel des Geistes.

Die Erkenntniss der dritten Gattung oder die Erkenntniss Gottes ist aber nicht ohne Affect; denn es giebt auch Affecte, die aus der Vernunft oder dem Denken selbst entspringen (*Eth.* III. *Pr.* 58, IV. *Pr.* 61, V. *Pr.* 7), und wir können durch die Vernunft zu allen Handlungen bestimmt werden, zu denen wir durch Affecte, die Leidenschaften sind, bestimmt werden (IV. *Pr.* 59). Aus dieser Erkenntniss entspringt vielmehr die höchste Wonne und Freude des Geistes; sie ist die Quelle der Liebe Gottes, die aber eine geistige Liebe, die Liebe der Erkenntniss ist. (V. *Pr.* 32. *Cor.*)

Gott liebt sich selbst mit einer unendlichen intellectuellen Liebe. Die intellectuelle Liebe des Geistes zu Gott ist die Liebe Gottes selbst, mit der er sich

liebt, nicht wiefern er unendlich ist, sondern wiefern er durch (oder als) das unter der Form der Ewigkeit betrachtete Wesen des menschlichen Geistes definirt werden kann: d. h. die intellectuelle Liebe des Geistes zu Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt. Insofern als Gott sich selbst liebt, liebt er die Menschen; und die Liebe Gottes zu den Menschen und die intellectuelle Liebe des Geistes zu Gott ist folglich Eines und dasselbe. (*Pr.* 35. 36. *Cor.*)

Das Ziel des Geistes ist die Erkenntniss der Einheit, die er mit der ganzen Natur hat (*de Int. Emend.*); sein höchstes Gut und seine höchste Tugend die Erkenntniss Gottes. Denn das Höchste, was der Geist erkennen kann, ist Gott, d. h. das absolut unendliche Wesen, ohne welches nichts sein noch gedacht werden kann; das höchste Gut des Geistes also die Erkenntniss Gottes. Nur insofern ist der Geist thätig, als er denkt oder erkennt, und nur insofern kann man unbedingt von ihm sagen, dass er aus Tugend handelt. Die absolute Tugend oder Kraft des Geistes ist daher die Erkenntniss. Aber das Höchste, was der Geist einsehen kann, ist Gott; also die höchste Tugend des Geistes, Gott zu erkennen. Die Erkenntniss und Liebe Gottes ist daher, als unser höchstes Gut, das letzte Ziel des Geistes. (*Eth.* IV. *Pr.* 28 & *Tract. theol.-polit. c.* IV. p. 423, ed. van Vloten & Land.)

Die Seligkeit ist daher nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst; und wir erfreuen uns nicht an ihr, weil wir die Leidenschaften beherrschen, sondern im Gegentheil, weil wir an ihr uns erfreuen, deswegen können wir die Leidenschaften beherrschen. (*Eth.* V. *Pr.* 42.)

Das höchste Gut der Tugendhaften oder, was eins ist, der Vernünftigen ist allen Menschen gemein, und alle können sich auf die nämliche Weise an demselben erfreuen. Und es ist nicht zufällig, sondern es hat in dem Wesen der Vernunft selbst seinen Grund, dass das höchste Gut des Menschen ein allgemeines ist, weil es nämlich aus dem Wesen des Menschen selbst, insofern es

allein in der Vernunft besteht, abgeleitet wird, und der Mensch gar nicht sein noch gedacht werden könnte, wenn er nicht das Vermögen hätte, dieses höchste Gut zu besitzen und zu geniessen. Denn es gehört zum Wesen selbst des menschlichen Geistes, eine adäquate Erkenntniss von dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes zu haben. (*Eth.* IV. *Pr.* 36 & *Schol.*)

99. Kritische Schlussbemerkungen von 1833.

Der Philosophie Spinoza's hat man bis zum Ekel oft vorgeworfen, dass sie Atheismus oder Pantheismus im gewöhnlichen abgeschmackten Sinne sei, das Unendliche mit dem Endlichen identificire, verwechsle, das Endliche zum Unendlichen mache. Allein diese Vorwürfe sind zu grundlos, um sie einer besonderen Kritik zu unterwerfen; denn Keiner hat mehr Existenz, mehr Realität, mehr Macht Gott eingeräumt als er, und Keiner noch Gott so erhaben, so frei, so objectiv, so gereinigt von allen Endlichkeiten, Realivitäten und Menschlichkeiten gedacht wie er*.

Ausser diesen und anderen, nicht der Erwähnung werthen Vorwürfen, die der Philosophie Spinoza's gemacht wurden, ist noch einer der gewöhnlichsten der, dass sie alle Principien der Moralität vernichte. Nun ist ja allerdings richtig, dass die Unterschiede von Gut und Böse in ihr nur endliche Unterschiede sind; dass die Idee des Guten und der moralischen Vollkommenheit, da sie keine Bestimmung der Substanz ist, keine an und für sich seiende, d. i. keine substanzielle, also keine wahre Realität in ihr hat. Das Gute und Böse sind nichts Wirkliches in den Dingen an und für sich selbst, sondern drücken nur relative Begriffe aus, die wir aus der Vergleichung der Dinge unter einander bilden**. Seine Philo-

* Zum Ueberfluss hier nur noch eine Stelle als Beleg: „Die einzelnen Dinge können ohne Gott weder sein noch gedacht werden, und doch kann man nicht sagen, dass Gott zu ihrem Wesen gehöre. (*Eth.* II, *Prop.* 10, *Schol.*)

** Die Folgerung: also ist kein Unterschied zwischen guten und schlechten Menschen, also ist es Eins, ob ich gut oder bös bin, und

sophie hebt ferner die Freiheit des Willens auf; denn der einzelne Willensact wird nur von einer bestimmten Ursache hervorgerufen, diese wieder von einer anderen Ursache und so fort. Die so viel gepriesene Freiheit der Menschen besteht nur darin, dass die Menschen wohl ihrer Handlungen bewusst, aber in Unwissenheit über die Ursachen sind, die sie zum Handeln bestimmen. Allein, was uns die Philosophie Spinoza's an Willen nimmt, das giebt sie uns an Erkenntniss reichlich wieder. Indem sie uns die Freiheit des Willens nimmt, giebt sie uns ein höheres Gut, die Freiheit der Intelligenz; und indem sie lehrt, dass nur aus adäquaten Ideen solche Handlungen folgen, die wir wahrhaft die unsrigen nennen können, dass unser wahres und ewiges Leben, unsere Thätigkeit und Freiheit, unser Bestes und Vortrefflichstes, unser höchstes Gut, allein in der Erkenntniss besteht, dass nur das ein Uebel und böse ist, was unserer Erkenntniss schadet, und nur das ein wahrhaftes Gut, was sie fördert, hat sie den Character der erhabensten Geistigkeit, die nur immer gedacht werden kann. Ueberdies ist das Denken oder die Anschauung der Substanz unmittelbar als Denken, als Anschauung, ein religiöser und sittlicher Act, ein Act der höchsten Resignation und Freiheit, der Reinigung der Gesinnungen und Gefühle von allem Eitlen, Negativen, Subjectiven: ein Act der reinsten Hingebung seiner selbst mit dem ganzen Anhang aller seiner besonderen Angelegenheiten und Particularitäten, die den Menschen vom Menschen trennen, den einen dem anderen entgegensetzen, und in dieser Trennung und Entgegensetzung die Quelle alles Bösen und Unsittlichen sind, die aber eben in dem Gedanken der Substanz als nichtige, eitle verschwinden. Das Denken der Substanz ist kein leeres, sondern erfülltes,

---

dergl., ist ebenso absurd, wie die Folgerung, die man aus Spinoza's Princip der Einheit gezogen hat, nämlich, dass nach ihm kein Unterschied zwischen Mensch und Bestie und Pflanze sei, weil ja alle Dinge im Grunde nur Ein Ding seien. Wer jedoch hierüber noch einer besonderen Belehrung benöthigt ist, der lese z. B. *Epist.* 34, 21 [neu 21 & 73], und vor allem das interessante *Scholion* zur 57. *Prop. Eth.* III; das *Scholion* 1 zur *Pr.* 37, IV; und das *Scholion* zu *Pr.* 13, II.

seiner selbst als der Wahrheit gewisses, seinen Gegenstand unmittelbar als wirklich wissendes Denken, ein Denken, mit dem unmittelbar sein Gegenstand und die Wirklichkeit desselben gegeben ist, das Denken des Seins, das alles Sein ist, des einzig, des absolut Wirklichen. Die Erkenntniss der Substanz erweist sich daher zugleich als das höchste Gut des Geistes, als das einzige Positive und Wirkliche des Geistes; sie ist Affect, Liebe: ein Denken, das also als ein echt philosophisches zugleich ein Act der erhabensten Religiosität und reinsten Sittlichkeit ist.

Verderbliche Grundsätze kann die Philosophie Spinoza's also nur entweder für den ganz gemeinen Haufen enthalten, der bloss aus Furcht vor Strafe und Aussicht auf Lohn, aus Gewinnsucht Gutes thut, oder für die, die solche Sätze, wie das Gute und Böse ist nichts in den Dingen an sich Wirkliches, d. i. nach Spinoza nichts Absolutes, von der Idee und Anschauung der Substanz als Folgen für sich absondern und so, indem sie ausser dem Standpunkt der spinozistischen Philosophie stehen, aus dem beschränkten Kämmerchen ihres Verstandes, in dem engen dunklen Thalgrund ihres um sein Dasein, seine Sündencapacität und Imputationsfähigkeit bekümmerten Selbstes, weit aus der Ferne her das Ungeheuer der Substanz, wie eine allzermalmende Lawine, die Unterschiede von Gut und Bös vernichten sehen, und dabei weiter gar nichts denken, als dass sie diese nur als endliche Unterschiede setzt: also für alle die, für welche überhaupt keine Philosophie, geschweige die Spinoza's Dasein und Realität hat*.

* Spinoza spricht sich selbst in Betreff dieses und ähnlicher Punkte also aus: „Hat wirklich derjenige keine Religion mehr, der Gott als das höchste Gut bezeichnet und fordert, dass man ihn als solches aus freiem Herzensdrange liebe? der überzeugt ist, dass darin allein unser grösstes Glück, unsere eigentlichste Freiheit bestehe; dass der Lohn der Sittlichkeit das Sittlich-Sein selber sei und die Strafe unserer Thorheit und Schwachheit dieser nämliche Zustand selbst; endlich dass Jeder seinen Nächsten lieben und auf alle Weise fördern und den Geboten der Obrigkeit Gehorsam leisten soll?“ (*Epist.* 49, neu 43.) Von den Gegenständen, die man gewöhnlich nach dem Tode

Was die Aufhebung der Willensfreiheit betrifft, so ist auch dieses noch wesentlich zu bemerken, dass die Anschauung der Dinge, wie sie einzeln von einander zum Dasein und Handeln bestimmt werden, nicht die wahre Betrachtungsweise der Dinge ist, sondern nur die endliche, die zeitliche. Der Determinismus oder Fatalismus, den selbst Jacobi noch dem Spinoza* vorwirft, hat daher keine objective, keine wahre oder substanzielle Existenz in seiner Philosophie; er hat nur so viel oder vielmehr so wenig Existenz, wie die Zeit, die einzelnen Dinge als einzelne. Aber da diese ihre Existenz nicht die wahre, nicht die Existenz der Substanz ist, so ist eben damit auch die Existenz des Determinismus, als welcher sich nur auf die Dinge in ihrer Einzelheit bezieht, aufgehoben. Spinoza ist ein scheinbarer Determinist, Hobbes dagegen z. B. ein wahrer; denn von ihm wird das Verhältniss des Determinismus nicht aufgehoben, sondern als das wirkliche, objective permanent gesetzt.

Der hauptsächlichste Vorwurf, der Spinoza zu machen ist, besteht nicht etwa darin, dass er Gott als das Eins und Alles fasste, oder die Substanz zum einzigen Inhalt der Philosophie machte, sondern darin, dass er die Substanz nicht anders, als nur als das schlechthin Wirkliche, als das uneingeschränkte Sein fasste, sie nicht wahrhaft bestimmte.

Denn obgleich Denken und Ausdehnung als die Attribute der Substanz bestimmt sind, so sind sie doch, da sie keinen besonderen Inhalt haben, keinen positiven Unterschied ausdrücken, d. i. keinen Unterschied der Sache nach, in der That nur endliche, formelle Unterschiede, ganz gleichgiltige,

fürchtet oder hofft, ist bei Spinoza freilich nicht die Rede. Hier giebt er vielmehr die Lehre: „Der freie Mensch denkt über nichts weniger nach als über den Tod, und seine Weisheit ist nicht Betrachtung des Sterbens, sondern des Lebens.“ *Eth.* IV, *Prop.* 67. Die Folgen und Beziehungen seiner Lehre von dem Willen auf das Leben erörtert selbst Spinoza am Ende des zweiten Theils seiner Ethik.

* Der allerelendeste Vorwurf, der dem Spinoza gemacht wurde, ist, dass er sogar Gott dem Schicksal unterwerfe. Spinoza's eigene Worte hierüber siehe z. B. *Epist.* 23 (neu 75).

indifferente Bestimmungen, die daher nothwendig durch sich selbst die Forderung, das Postulat noch anderer unendlicher Bestimmungen enthalten, die aber eben nur ein Postulat bleiben. Denn es ist nicht nur nicht kein Grund da, beim Denken und der Ausdehnung, als den einzigen Bestimmungen der Substanz stehen zu bleiben, sondern vielmehr die Nothwendigkeit vorhanden, über sie hinauszugehen und noch andere zu postuliren. Wäre ihre Differenz, als Differenz, zugleich als ein Reales gesetzt, d. i. als eine wirkliche Bestimmung der Substanz, — wodurch die Einheit der Substanz nicht zerstört, sie nicht zwei oder mehrere würde, da eben die Substanz dadurch Substanz ist, dass sie die absolute Kraft und Macht ist, durch den Unterschied nicht getrennt, aus einander gerissen zu werden, — so gäbe es nicht noch mehrere Attribute; sie wären genug; es wäre dann durch die Realität der Bestimmtheit erreicht, was jetzt durch die unendliche Vielheit erreicht werden soll, aber nicht erreicht wird. Die unendlichen Attribute sind nur eine Folge oder Erscheinung von der inneren Werth-, Bedeutungs- und Interesselosigkeit jener beiden Attribute. Würde bei ihnen Halt gemacht, so könnte der Grund hievon nur in ihrer Differenz und Bestimmtheit liegen, so hätte diese für sich Werth, Bedeutung, Realität; aber die Bestimmtheit ist nur als Negation gesetzt, die Substanz ist die absolute Indifferenz der Bestimmtheit, ihre Attribute, ihre Bestimmungen sind daher ihr und an sich indifferente, d. i. unendlich viele. Die Bestimmtheit ist Nichtsein, heisst eben nichts anderes, als sie ist ein dem Wesen nach Bedeutungsloses, ganz Indifferentes, d. i. eben ohne Realität.

Die Substanz ist daher dadurch in der That nicht näher bestimmt, dass sie als denkende und ausgedehnte Substanz, oder als die Einheit des Denkens und der Ausdehnung bestimmt ist. Obgleich Spinoza ein wesentliches Bedürfniss des Denkens dadurch befriedigte, dass er in der Substanz den Gegensatz von Leib und Seele, Geist und Materie aufhob, und zwar so, dass er diese Einheit als die Substanz, als Gott selbst erkannte, nicht wie Male-

branche und Descartes auf eine unphilosophische Weise beide durch Gott, durch seinen Willen nur verbinden liess; so ist doch diese Einheit dadurch mangelhaft, dass sie keine bestimmte Einheit ist; dass nur gesagt und erkannt ist, dass beide in der Substanz eins sind, die Einheit also nur in der Substanz, nicht in und an ihnen selbst, wie sie bestimmte, unterschiedene sind, nicht in ihrer Bestimmtheit erkannt ist. Der Unterschied bleibt deswegen ein Unbegreifliches, ein Unnothwendiges, wie bei Descartes und Malebranche umgekehrt die Einheit von Geist und Materie nur ein Willkürliches, d. i. ein Unbegreifliches ist; der Unterschied ist bei Spinoza nur als ein vorhandener aus der Philosophie Descartes' aufgenommen, nicht aus der Substanz selbst heraus entwickelt oder nicht in und aus ihr als ein nothwendiger aufgezeigt. Vielmehr liegt in der Substanz gar kein Princip dieses Unterschieds.

100. Kritische Schlussbemerkungen von 1847.

Was ist denn, bei Lichte besehen, das, was Spinoza logisch oder metaphysisch: Substanz, theologisch: Gott nennt? Nichts Anderes, als die Natur. Dies beweisen nicht nur indirect die Bestimmungen, welche Spinoza von der Substanz giebt, wie z. B. dass sie nicht um eines Zweckes willen handle, nicht mit Vorbedacht und Absicht, sondern mit Nothwendigkeit wirke — Bestimmungen, die nur in der Anwendung auf die Natur Sinn haben — sondern auch ausdrücklich und direct seine Worte. Gott und Natur sind ihm gleichbedeutend.* „Die Macht,“ sagt er z. B. *Eth.* IV. *Prop.* 4. *Demonst.*, „wodurch die einzelnen Dinge und folglich der Mensch sein Sein erhält, ist selbst die Macht Gottes oder

* Mosheim (*Notae ad Cudworth Systema Intell. Jenae* 1733 *p.* 209) führt aus *J. Leclerc, Biblioth. anc. et mod.* an, dass diesem ein glaubwürdiger Mann erzählt habe, Spinoza hätte in seiner Ethik ursprünglich nur das Wort Natur, nicht Gott gebraucht, aber auf die Vorstellung seines Freundes Meyer endlich an die Stelle des Wortes Natur den Namen Gott gesetzt. Wahrscheinlich beruht diese Erzählung aber bloss auf theologischer Klatscherei.

der Natur. Die Macht des Menschen ist daher nur ein Theil der unendlichen Macht Gottes oder der Natur.“ Seine Gegner warfen ihm daher schon bei Lebzeiten vor, dass er Gott mit der Natur confundire. Sie hatten Recht; aber eben so Recht hatte Spinoza, wenn er seinen Gegnern, den christlichen Philosophen und Theologen vorwarf, dass sie Gott mit dem Menschen confundirten.

Die historische Bedeutung und Würde Spinoza's liegt eben gerade hierin, dass er im Gegensatz zur christlichen Religion und Philosophie die Natur vergötterte, die Natur zum Gott und Ursprung des Menschen machte, während jene das menschliche Wesen zum Gott und Ursprung der Natur machen. Der *Tractatus Theolog.-Politicus* ist deswegen eine der wichtigsten Schriften Spinozas, weil er diesen Gegensatz aufs Schärfste hervorhebt. Der practische Zweck dieser Schrift ist, die Nothwendigkeit und Heilsamkeit vollkommener religiöser und philosophischer Gedankenfreiheit zu beweisen, den Despotismus des Geistes zu bekämpfen: denn dort, sagt er, wird am gewaltthätigsten regiert, wo nicht Jeder die Freiheit hat, zu sagen und lehren, was er denkt (*cap.* 20), wo selbst die Meinungen, zu denen Jeder ein unveräusserliches Recht hat, für Verbrechen gelten (*cap.* 18). Seine Gründe für diese Freiheit sind aber kürzlich folgende. Die Verschiedenheit der Menschen zeigt sich nirgends mehr, als in ihren Meinungen, namentlich religiösen, so dass, was den Einen zur Ehrfurcht, den anderen zum Lachen stimmt; es ist daher dem Urtheil eines Jeden zu überlassen, was er glauben will, wofern ihn nur sein Glauben zu guten Werken bewegt, denn der Staat hat sich nicht um die Meinungen, die sich ja seiner Macht entziehen, sondern nur um die Handlungen der Menschen zu bekümmern. Der Glaube, die Religion, die Theologie, hat überhaupt keine theoretische Bedeutung, Wahrheit und Giltigkeit; ihr Wert und Beruf ist einzig ein practischer, ist allein, die Menschen, die nicht durch Vernunft bestimmt werden, zum Gehorsam, zur Tugend und Glückseligkeit zu bringen. Thorheit darum, tiefe Geheimmisse und Erkenntnisse geistiger und natürlicher Dinge in der Religion

zu suchen (*cap.* 2). Wahrheit ist nicht die Sache der Theologie, sondern der Philosophie. Philosophie und Theologie haben daher gar nichts mit einander gemein. „Zweck der Philosophie ist nichts als die Wahrheit, Zweck des Glaubens lediglich der Gehorsam und die Frömmigkeit“ (*cap.* 14).

Was ist denn nun aber der Grund dieser Differenz zwischen Religion oder Theologie und Philosophie? Dieser. Der Gegenstand oder Gott, wie er Gegenstand der Religion, ist ein menschliches, der Gegenstand aber oder Gott wie er Gegenstand der Philosophie, ein nicht menschliches Wesen. Oder: die Religion hat zu ihrem Gegenstande nur die moralischen, die Philosophie aber die physischen Eigenschaften Gottes; jene denkt Gott nur in Beziehung auf den Menschen, diese aber in Beziehung auf sich selbst oder an und für sich selbst. „Die heilige Schrift,“ sagt Spinoza, „giebt keine eigentliche Definition von Gott; sie offenbart nicht die absoluten Prädicate seines Wesens, sondern nur die Attribute der göttlichen Gerechtigkeit und Liebe — ein deutlicher Beweis, dass die intellectuelle oder philosophische Erkenntniss Gottes, welche seine Natur betrachtet, wie sie in sich ist, und welche die Menschen nicht in einer bestimmten Lebensweise nachahmen, nicht zum Muster ihres Lebenswandels nehmen können, schlechterdings keine Sache des Glaubens und der geoffenbarten Religion ist.“ (*cap.* 13.) „Ich wenigstens,“ sagt er von sich (*Epist.* 34, neu 21), „habe aus der heiligen Schrift keine ewigen Attribute Gottes gelernt, noch lernen können.“ Die Religion stellt Gott dar, sagt er, dem Sinne nach, im Einklang mit dem sinnlichen Vorstellungsvermögen, der Einbildungskraft des Menschen; sie „stellt ihn vor als Lenker, als Gesetzgeber, als König, als gerecht, als barmherzig u. s. w. Aber alle diese Attribute sind Attribute der menschlichen Natur, die man von der göttlichen Natur fern halten muss“. (*Tract. Theol.-Pol. cap.* 4.) „Die Theologie stellt Gott als den vollkommenen Menschen vor; sie schreibt daher Gott Verlangen, Abscheu an den Werken der Gottlosen, Freude und Wohlgefallen an den Werken der Frommen zu. Aber in der Philosophie, wo nur

klare Begriffe gelten, können solche Attribute, welche Gott zu einem vollkommenen Menschen machen, so wenig ihm zugeschrieben werden, wie die Eigenschaften, welche einen vollkommenen Elephanten oder Esel machen, dem Menschen beigelegt werden können.“ (*Epist.* 36, neu 23.) Aber was ist denn nun dieser philosophische Gott, dieser Gott ohne menschliche Attribute, ohne Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, ohne Auge und Ohr, dieser Gott, der ohne Rücksicht auf den Menschen wirkt, wirkt nur nach Gesetzen, welche sich nicht nach dem Wohle des Menschen, das die Religion allein im Auge hat*, sondern nach dem Ganzen der Natur richten (*Tract. Theol.-pol. cap.* 16), wirkt nur nach der Nothwendigkeit seines Wesens? Er ist, wie gesagt, nichts anderes als die Natur. Spinoza spricht dies selbst deutlich genug aus, wenn er sagt: „Gewöhnlich stellt man sich die Macht Gottes und die Macht der natürlichen Dinge als zwei der Zahl nach von einander unterschiedene Mächte vor. Allein die Kraft und Macht der Natur ist die Kraft und Macht Gottes selbst; das Wirkungsvermögen, die Macht eines Dinges, ist aber sein Wesen selbst: also das Wesen der Natur das Wesen Gottes selbst. Wenn daher Gott, wie die Theologie beim Wunder annimmt, wider die Gesetze der Natur handelte, so würde er wider sein eigenes Wesen handeln.“ (Ebend. *cap.* 6.) „Wir kennen daher die Macht Gottes nur so weit, als wir die natürlichen Ursachen kennen. Nichts ist darum thörichter, als zur Macht Gottes seine Zuflucht zu nehmen, wenn man die natürliche Ursache von etwas, d. h. eben die Macht Gottes, nicht kennt.“ (*cap.* 1.) „Je mehr wir die natürlichen Dinge erkennen, desto vollkommener erkennen wir Gottes Wesen, welches die Ursache aller Dinge ist.“ (*cap.* 4.)

Die Natur ist also das Princip, der Gott, das Wesen, die Vernunft Spinozas. Was wider die Natur, sagt er selbst, ist wider die Vernunft. (Ebend. *cap.* 6.) Aber die Natur ist dem Spinoza nicht Gegenstand als sinnliches, sondern als

* So wichtig und richtig dieser Ausspruch Spinoza's ist, so richtig und wichtig ist der von ihm in der *Praefatio* ausgesprochene Gedanke, dass alle Menschen von Natur dem Aberglauben unterworfen sind. . . .

unsinnliches, abstractes, metaphysisches Wesen, so dass das Wesen der Natur bei ihm gar nichts Anderes ausdrückt, als das Wesen des Verstandes und zwar des Verstandes, der allein im Widerspruch oder Gegensatz gegen das Gefühl, den Sinn, die Anschauung, erfasst ist. Halten wir uns nur z. B. an die körperliche Substanz. Sie ist eine göttliche Wesenheit. Aber wie ist die Ausdehnung, das Wesen des Körpers, ein göttliches Attribut? Abgesondert von allen den Bestimmungen, die sie in der sinnlichen Vorstellung und Anschauung hat, selbst von der Bestimmung der Theilbarkeit und Vielfachheit*. Aber ist denn diese abstracte Ausdehnung noch ein Ausdruck, ein Bild, eine Bejahung der körperlichen und nicht vielmehr nur der denkenden Natur, des Verstandes? Das Wasser als Wasser, sagt Spinoza, ist theilbar und trennbar, erzeugbar und zerstörbar; aber nicht das Wasser als körperliche Natur. Aber was ist denn das auf die dürre, trockene Bestimmung der blossen Ausdehnung oder Körperlichkeit reducirte Wasser? Ein blosses Vernunftding, in dem der Verstand nur sich geltend macht, sein Wesen als das Wesen der Dinge ausspricht. Im Begriffe der körperlichen Substanz oder Ausdehnung hat freilich das Wasser ewige Existenz, aber nur weil es keine Existenz mehr hat. Dem Wasser wird die höchste Ehre angethan, indem es in den Schooss der göttlichen Substanz aufgenommen wird, aber diese höchste Ehre ist auch die letzte Ehre — die Ehre, die dem Todten erwiesen wird. Aber was habe ich davon, wenn du mich bei Lebzeiten einen „stinkenden Madensack“ schmähst,

* Uebrigens giebt Spinoza die Theilbarkeit der Materie preis, wenn man nur ihre Ewigkeit und Unendlichkeit anerkenne. Aber unhaltbar ist der Grund, den er anführt, warum sie ihrer Theilbarkeit ungeachtet nicht der göttlichen Natur unwürdig: nämlich weil ausser Gott keine Substanz sei, also Gott von keinem anderen Wesen etwas leiden könne, wenn er gleich als ausgedehnt und die Ausdehnung als theilbar angenommen würde. Wenn das Aussereinandersein Nichtsein, Unrealität ist, so ist es auch das Körper- oder Ausgedehntsein; wenn Du daher jenes verneinst, so musst Du auch dieses verneinen; widrigenfalls machst Du die Negation des Körpers zum Wesen desselben.

um dann *post festum* als einen Gott mich zu preisen? Glaube mir, herrlicher Spinoza! nur das Wasser, das eine zerstörbare Existenz hat, hat auch eine wirkliche und nothwendige Existenz! Oder glaubst Du nicht, dass das Wasser, welches meine Augen und Ohren ergötzt, meine Glieder stärkt, meinen brennenden Durst mir löscht, das sinnliche Wasser, ein an Attributen unendlich reicheres und folglich Deiner eigenen Philosophie zufolge göttlicheres Wesen ist, als das un- und übersinnliche Wasser, das ein aller seiner individuellen Eigenschaften beraubtes Denkwesen ist? Oder glaubst Du, dass ich meinen Verstand in den Fluthen der Sinnlichkeit ersäufe, weil ich mich *jusqu'à la tête* in sie hineinstürze? Bewahre! mir ist der Verstand so heilig, wie Dir; aber ich will, dass mein Verstand mit Bewusstsein sei, was er in Wahrheit ist: die Bejahung, aber nicht die Verneinung der Sinnlichkeit; ich will denken* wie Du, ich will mein Hirn nicht am Feuer der Sinnlichkeit verbrennen; aber ich will nicht in meinem Kopfe verneinen, als ein Nichtsein setzen, was ich mit allen meinen Sinnen und Gliedern als ein Wesen, und zwar als wahres, wirkliches, göttliches Wesen, bejahe. Ich will als wahr erkennen, was ich als wirklich fühle; aber ich will auch als ein wirkliches und folglich sinnliches Wesen fühlen, was ich als wahres Wesen erkenne. Ich will nicht Bürger zweier Welten, einer Intellectual- und einer Sinnenwelt sein, ich will nur einer und derselben Welt angehören; ich will mit meiner Seele da sein und bleiben, wo ich mit meinem Leibe bin; ich will auf demselben Standpunkt denken und wollen, auf dem ich mit meinen Beinen stehe, aus denselben Wesen und Stoffen, aus denen ich meine leibliche Nahrung hole, auch meine Geistesnahrung schöpfen. Ich will das erquickliche Wasser der Natur und Sinnlichkeit allerdings nicht auch in meinem Kopfe trinken, geniessen — ich überlasse dieses Geschäft anderen Gliedern meines Leibes — aber ich

* Auch handeln; aber die Handlung gehört nicht hierher, d. h. aufs Papier. Dem Papier gehört nur die zu vollbringende oder schon vollbrachte That, d. h. die That, die noch nicht oder nicht mehr That ist.

will das Wasser, das meine Sinne erquickt, doch auch im Kopfe noch als Wasser erkennen, und halte nur dieses, wenn gleich destillirte, doch immer noch als Wasser erkennbare und gegen seine Auflösung in das Nichts der göttlichen Substanz, oder, was eins ist, des göttlichen Verstandes, reagirende Wasser für das Wesen des Wassers.

Ich habe eben die Natur oder Substanz, wie sie Spinoza denkt und welcher er den Namen Gott giebt, und den Verstand identificirt. Diese Identification wäre hinlänglich gerechtfertigt, wenn wir auch keinen anderen Ausspruch Spinozas hätten, als den: „Gott ist nur ein Gegenstand des Denkens oder Verstandes," aber nicht der Imagination, d. i. der sinnlichen Vorstellung (*Epist.* 60 [neu 56]). Denn es ist durch sich selbst klar, dass, was ein nur denkbares Wesen ist, nur durch das Denken gegeben wird, auch nur ein Denk- oder oder Verstandeswesen ist, gleichwie, was ein nur sichtbares, durch das Auge gegebenes ist, nur eine optische Existenz und Wesenheit hat. Descartes sagt zwar, dass eigentlich selbst die Körper nicht durch den Sinn, sondern durch den Verstand, den Intellect wahrgenommen werden. Freilich gehört auch zum Sehen, zum Wahrnehmen der Körper, der Sinnenwesen überhaupt Verstand; aber hier ist der Verstand nichts anderes als der Sinn und Verstand der Sinne. Das Auge zeigt mir, um ein Descartesches Beispiel beizubehalten, den Stock im Wasser gebrochen, die Hand gerade. Auge und Hand widersprechen sich. Dieser Widerspruch reizt mich zum Denken; was ist der Grund, was der Sinn dieser Erscheinung? Der Stock ist nur gebrochen für mein Auge: also ist dieser Bruch kein wirklicher, sondern nur ein optischer. Diese Verneinung des Bruchs als eines wirklichen und die Bejahung desselben als eines optischen sind Urtheile, Denkacte, drücken aber nichts Anderes aus, als was mir die Sinne, getrennt und für sich freilich verstandlos, sagen. Etwas Anderes ist es dagegen bei dem Wesen, dessen Wesen nicht nur, sondern dessen Dasein selbst nur eine Sache, ein Object des Verstandes, des Denkens ist; dessen Wesen uns nicht durch sein Dasein, wie es bei allen anderen Wesen der Fall ist, sondern dessen Da-

sein uns erst durch sein Wesen, seinen Begriff gegeben wird, dessen Existenz also selbst (ganz im Widerspruche mit dem Wesen und Begriffe der Existenz) eine vermittelte, gedachte, abstracte ist. Dieses Wesen hat keine Wirklichkeit ausser dem Verstande. Welche wäre diese? Du könntest sie dann ja noch mit einem ausser dem Verstande existirenden oder von ihm unterschiedenen Organ wahrnehmen. Nein, dieses Wesen drückt nichts Anderes aus, als das Wesen des Denkens; ist nichts Anderes, als der sich selbst vergötternde, als das Wesen der Wesen bejahende Verstand. Dies erhellt am deutlichsten aus dem Begriffe, welcher das metaphysische Princip und Fundament der Spinozischen Theologie und Philosophie ist: der Bestimmung der Substanz oder Gottes als des Wesens, dessen Begriff oder Wesen die Existenz enthält, oder bei dem die Existenz nicht vom Wesen unterschieden ist, während bei den particulären, endlichen Dingen oder Wesen das Gegentheil stattfindet, die Existenz vom Wesen unterschieden ist. Was ist denn nun aber der Grund und Sinn dieses Unterschieds? Der Unterschied zwischen dem Allgemeinen und Einzelnen, der Gattung und dem Individuum. Die endlichen Wesen sind einzelne, viele, verschiedene; aber die Vernunft hebt das, worin sie sich gleichen, sich nicht von einander unterscheiden, für sich hervor, und bestimmt dieses Gemeinsame im Unterschiede von den Einzelnen als ihr Wesen. Aber dieser Unterschied zwischen der Gattung und den Individuen oder Einzelnen, zwischen dem Wesen und der Existenz, ist nichts Anderes, als der Unterschied zwischen der Vernunft und Sinnlichkeit. Er sagt nichts weiter aus als: die Existenz ist eine Sache des Sinns, das Wesen eine Sache der Vernunft. Ewigkeit des Wesens — aber Ewigkeit ist eben keine Sache der Imagination, nichts sinnlich Vorstellbares, sondern nur eine Sache der Vernunft, ja es gehört zum Wesen der Vernunft, die Dinge, d. h. ihr von der Sinnlichkeit abgesondertes Wesen als ewig zu denken — kommt daher auch den endlichen Dingen zu, aber nur nicht ewige Existenz. Diese kommt allein Gott zu. Aber warum? weil er kein sinnliches Wesen,

also bei ihm der Unterschied zwischen Gattung und Individuum, Begriff und Anschauung aufgehoben ist. Von Gott, sagt Spinoza, lässt sich kein allgemeiner Begriff abstrahiren*. Allein indem die Vernunft das Wesen, worin sich dieser Unterschied zwischen Begriff und Existenz aufhebt, als das göttliche, wahre Wesen ausspricht, spricht sie nur sich als das wahre Wesen aus. Sie verurtheilt ja nur deswegen die Dinge zur Vergänglichkeit, Endlichkeit, Nichtigkeit, weil ihre Existenz nicht mit ihrem Begriffe, d. h. nicht durch die Vernunft, sondern durch ein von der Vernunft unterschiedenes Organ, den Sinn gegeben wird; sie hält es für eine Beleidigung ihrer Majestät, dass sie sich zu den Sinnen herablassen, erniedrigen muss, um sich von ihrer Existenz zu überzeugen; sie erklärt sich selbst für das Kriterium der Wahrheit und Gottheit, indem sie nur das mit ihrem Wesen übereinstimmende, das mit dem Gedachtwerden identische Sein, für das göttliche, wahre Sein erklärt. Die Identität des Wesens und der Existenz drückt nichts weiter aus, als die Identität der Vernunft mit sich selbst. Wo die Existenz vom Wesen unterschieden ist, da ist Gütergemeinschaft zwischen ihr und den Sinnen; da gehört bloss ein Theil ihr, der andere aber den Sinnen; da ist sie im Widerspruch mit sich, denn sie hat nur Etwas und will doch Alles haben, nichts den Sinnen lassen. Wo aber dieser Unterschied sich aufhebt, wo das Wesen selbst die Existenz ist, wo Sein und Gedachtsein zusammenfällt, da ist sie unumschränkt, vollkommen bei sich, frei von der lästigen Opposition der Sinne. Wo die Sinne ein Wort mit darein zu reden haben, da kann sich die Vernunft nur bedingt bejahen und geltend machen; das Wesen aber, das nicht theilweise Vernunft (oder Object der Vernunft, der adäquaten Idee), theilweise Unvernunft (oder Object der Sinne, der confusen Idee), sondern ganz Vernunft ist, ist und drückt nichts Anderes aus, als die unbedingte Selbstbejahung der Vernunft, als den

* Ich verweise in Betreff dieses Gegenstandes auf *Epist.* 28, 29, 39, 40, 50 (neu: 10, 12, 34, 35, 50); ferner *Eth.* I, *Prop.* 8. *Schol.*, *Prop.* 17, *Schol.* und *Tract. de Intellect. emend. p.* 26 (bei v. Vloten & Land).

Satz: Die Vernunft ist das absolute Wesen. Die sinnlichen Wesen sind beschränkt, weil der Sinn die Grenze der Vernunft ist, die Sinne der Vernunft ein: Bis hierher und nicht weiter! zurufen. Gott aber ist das unendliche Wesen, weil er der Vernunft keine Schranken auflegt, weil sie in ihm an kein Anderes, keine Negation anstösst, also in ihm sich als ein unendliches Wesen fühlt*. Der Beweis von der Existenz Gottes ist folglich gar nichts Anderes, als der Beweis von der Gottheit der Vernunft. Dies erhellt auch schon daraus, dass, was Spinoza dem objectiven Wesen, er auch dem subjectiven Wesen, dem Begriff, der Idee zuschreibt; denn je vollkommener, je vortrefflicher der Gegenstand der Idee, desto vollkommener, desto vortrefflicher ist auch die Idee selbst. (*de Intell. Emend.* zu Ende.) Wie es daher absolute Wesenheiten giebt, dergleichen die Attribute der Substanz sind, so giebt es auch absolute Begriffe oder Ideen. Was wir in der Substanz, das haben wir im Verstande, im Intellect, und umgekehrt; der Verstand ist die (so zu sagen) idealistische oder subjective Substanz, die Substanz der realistische oder objective Verstand, der Verstand als *Res*, als Wesen, Ding**.

---

* Spinoza sagt in der schon Abschnitt 85 aus *Epist.* 28 (neu 10) citirten Stelle: „Die Erfahrung bedürfen wir nur zu dem, was aus der Definition eines Gegenstandes nicht gefolgert werden kann, wie z. B. die Existenz der Modi, d. i. der einzelnen, sinnlichen Dinge; denn diese Existenz kann nicht aus der Definition gefolgert werden.“ Aber dieses Nicht-können, diese Schranke der Vernunft, wird auf diesem Standpunkt als eine Schranke der Dinge, nicht der Vernunft, erfasst und ausgesprochen: ein deutlicher Beweis, dass das Wesen, wo die Vernunft die Existenz aus der Definition ableiten kann, nur deswegen als das unendliche, göttliche Wesen bestimmt wird, weil es dem Egoismus der Vernunft nicht widerspricht, ihr keinen Abbruch thut, ihrer Macht zu denken keine Grenze setzt. Uebrigens bemerke ich, dass in meinem Sinne die Sinnlichkeit keine Schranke der Vernunft ist, weil mir Sinnlichkeit mit Wahrheit und Wesenheit identisch ist.

** Schon Condillac a. a. O. macht daher bei Gelegenheit der Demonstration der 16. Proposition (*Eth.* I.) dem Spinoza den Vorwurf, dass er voraussetze, *que la définition et l'essence ne sont qu'une même chose.*

„Unser Verstand . . enthält dies Wesen Gottes als sein Object (*objective*, in unserer Sprache: subjectiv) in sich und hat insofern an demselben Antheil.“ (*Tract. Theol.-pol. cap.* 1.) Der klare und deutliche Begriff, sagt Spinoza z. B. *Epist.* 42 (neu 37), hängt ab von der „absoluten Macht unseres Geistes“; folglich, da Macht und Wesen identisch ist, von seinem absoluten, unabhängigen, durch sich selbst allein begreifbaren Wesen. Das Wesen Gottes aber oder der Substanz ist ein adäquater, klarer und deutlicher Begriff: also ist das göttliche Wesen nicht das absolute Wesen schlechtweg und ohne Beisatz, sondern das absolute Wesen des Geistes, der Vernunft, des Denkvermögens.

Doch wieder zurück zur Hauptsache. Das Geheimniss, der wahre Sinn der spinozistischen Philosophie ist die Natur. Aber die Natur ist ihm nicht als Natur, sondern das sinnliche, antitheologische Wesen der Natur ist ihm nur als abstractes, metaphysisches, theologisches Wesen — als Gott — Gegenstand. Spinoza hebt in der Natur Gott auf, aber er hebt auch wieder umgekehrt die Natur in Gott auf. Er verwirft den Dualismus von Gott und Natur: die Wirkungen der Natur, nicht die Wunder, sind Wirkungen Gottes. Aber gleichwohl bleibt doch Gott als ein von der Natur unterschiedenes Wesen zu Grunde liegen, so dass Gott die Bedeutung des Subjects, die Natur nur die des Prädicats hat. Die christlichen Philosophen und Theologen warfen dem Spinoza Atheismus vor. Mit Recht; die Aufhebung der Gemüthlichkeit, der Gütigkeit und Gerechtigkeit, der Uebernatürlichkeit, der Ungebundenheit, der Wunderthätigkeit, kurz der Menschlichkeit Gottes, ist die Aufhebung Gottes selbst. Ein Gott, der keine Wunder thut, keine von den Naturwirkungen unterschiedenen Wirkungen hervorbringt, sich also nicht als ein von der Natur unterschiedenes Wesen erweist, ist in der That kein Gott. Aber Spinoza wollte kein Atheist sein und konnte es auch auf seinem Standpunkt und in seiner Zeit nicht sein. Er macht also die Verneinung Gottes zur Bejahung Gottes, das Wesen der Natur zum Wesen Gottes. Ist aber Gott kein besonderes, persönliches, von der Natur und dem Menschen

unterschiedenes Wesen, so ist er ein ganz überflüssiges Wesen; denn nur in dem Unterschied liegt der Grund und die Nothwendigkeit eines Wesens — und der Gebrauch des Wortes Gott, mit dem sich die Vorstellung eines besonderen, unterschiedenen Wesens verbindet, ein störender, verwirrender Missbrauch. „Gott ist ein ausgedehntes Wesen.“ Warum? weil die Ausdehnung Wesenheit, Wirklichkeit, Vollkommenheit ausdrückt. Wozu machst Du also die Ausdehnung und das mit ihr verbundene Denken zu Attributen oder Prädicaten eines Wesens, das Dir eben nur durch diese Prädicate als etwas Wesenhaftes, Seiendes, Wirkliches gegeben ist? Hast Du nicht ebensoviel Wahrheit, Wesenheit, Vollkommenheit ohne Gott, als mit Gott? Ist er etwas Anderes als ein Name, mit dem Du nur Deine eigene Unbestimmtheit, Unklarheit und Unfreiheit ausdrückst? Warum willst Du als Naturalist noch Theist und als Theist zugleich Naturalist sein? Weg mit diesem Wiederspruch! Nicht „Gott soviel als die Natur“, sondern „Entweder Gott oder die Natur“ ist die Parole der Wahrheit. Wo Gott mit der Natur oder umgekehrt die Natur mit Gott identificirt oder confundirt wird, da ist weder Gott, noch Natur, sondern ein mystisches, amphibolisches Zwitterding. Dies ist der Grundmangel Spinoza's.

Inhalt.

VIII. **Aristoteles.** Von Prof. Dr. *Herm. Siebeck* in Giessen. 2. Aufl. 151 S. Brosch. M. 1.75. Geb. M. 2.25.

I. Einleitung. — II. Aristoteles' Leben. — III. Metaphysik und Naturphilosophie. — IV. Das Organische. Leib und Seele. — V. Ethik und Staatslehre. — VI. Kunsttheorie. — VII. Methodologisches. — VIII. Zur Würdigung der aristotelischen Philosophie. Ihr historisches Fortleben.

IX. **Platon.** Von Prof. Dr. *Wilhelm Windelband* in Heidelberg. Mit Platons Bildnis. 4. Aufl. 197 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

I. Der Mann. — II. Der Lehrer. — III. Der Schriftsteller. — IV. Der Philosoph. — V. Der Theologe. — VI. Der Sozialpolitiker. — VII. Der Prophet.

X. **Schopenhauer.** Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube. Von Prof. Dr. *Johannes Volkelt* in Leipzig. Mit Schopenhauers Bildnis. 408 S. Brosch. M. 4.—. Geb. M. 4.75.

Das Buch erscheint uns als die beste zusammenfassende Darstellung Schopenhauers, die wir in deutscher Sprache besitzen. (Westermanns Illustrierte Deutsche Monatshefte.)

XI. **Thomas Carlyle.** Von Prof. Dr. *Paul Hensel* in Erlangen. Mit Carlyles Bildnis. 2. Aufl. 218 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

1. Anfänge. — 2. Vorbedingungen und innere Kämpfe. — 3. Bis zur Uebersiedlung nach London. — 4. Der Mensch und die Natur. — 5. Leben in London bis zum Tode von Jane Welsh Carlyle. — 6. Geschichtsphilosophie. — 7. Das gegenwärtige Zeitalter. — 8. Das Ende.

XII. **Hermann Lotze.** Von Prof. Dr. *Richard Falckenberg* in Erlangen. **Erster Teil: Das Leben und die Entstehung der Schriften nach den Briefen.** Mit Lotzes Bildnis. 206 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

Zum erstenmal wird uns ein ausführlicheres Lebensbild Hermann Lotzes geboten. Der Verfasser hat Recht daran getan, Lotze selbst überall das Wort zu geben. Denn nur Lotzes Eigenart selbst vermag das still verlaufene Gelehrtenleben mit dem intimen Reiz ausgeprägter Individualität darzustellen. (Akadem. Blätter, Berlin.)

XIII. **W. Wundt** als Psycholog und als Philosoph. Von Prof. Dr. *Edmund König* in Sondershausen. Mit Wundts Bildnis. 2. Aufl. 229 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

I. Wundts philosophische Stellung im allgemeinen. — II. Wundts wissenschaftlicher Entwickelungsgang. — III. Die Theorie des Erkennens. — IV. Die Prinzipien der Naturwissenschaft. — V. Die Prinzipien der Psychologie. — VI. Die Ergebnisse der Psychologie. — VII. Die Prinzipien der Geisteswissenschaften. — VIII. Die Metaphysik. — IX. Die Ethik.

XIV. **J. Stuart Mill.** Sein Leben und Lebenswerk. Von Dr. *S. Saenger* in Berlin. Mit Mills Bildnis. 212 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

I. Einleitung. — II. Leben und Lebenswerk. — III. Mills System der deduktiven und induktiven Logik. — IV. Zur Logik der Geisteswissenschaften. — V. Mills Phänomenalismus. — VI. Praktische Philosophie. — Ewigkeitsbetrachtungen.

XV. **Goethe als Denker.** Von Prof. Dr. *Herm. Siebeck* in Giessen. 2. Aufl. 247 S. Brosch. M. 2.50. Geb. M. 3.—.

I. Einleitendes. Die Erkenntnis. — II. Die Natur. — III. Gott und Welt. Religion. — IV. Ethik und Lebensanschauung. — V. Schlussbetrachtungen.

XVI. **Die Stoa.** Von Prof. Dr. *Paul Barth* in Leipzig. 191 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

I. Der geschichtliche Hintergrund der Stoa. — II. Die äussere Geschichte der Stoa. — III. Die Lehre. — IV. Das Verhältnis der Stoa zu anderen Schulen. — V. Das Verhältnis der Stoa zur positiven Wissenschaft. — VI. Die Nachwirkung der Stoa im Christentum und in der neueren Philosophie.

XVII. **Ludwig Feuerbach.** Von Prof. Dr. *Friedrich Jodl* in Wien. Mit Feuerbachs Bildnis. 141 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

I. Ausgangspunkt der Philosophie Feuerbachs. — II. Erkenntnistheorie und Ontologie. — III. Religionsphilosophie. — Anmerkungen und Belegstellen.

XVIII. **René Descartes.** Von Dr. *A. Hoffmann* in Berlin. 204 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M 2.50.

1. Kindheit und Schule. — 2. Periode des Skeptizismus. — 3. Periode der systematischen Wissenschaftsforschung. — 4. Grundlegung der Metaphysik. — 5. Systematische Durchbildung der Metaphysik. — 6. Allgemeine metaphysische Grundlagen. — 7. Naturphilosophie. — 8. Psychologie und Ethik.

XIX. **Lessing als Philosoph.** Von Prof. Dr. *Chr. Schrempf* in Stuttgart. 203 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

I. Lessings religiöse und philosophische Entwicklung bis 1760. — II. Lessings Gedanken zur Theorie der Kunst. — III. Lessing als Vorkämpfer der intellektuellen Redlichkeit.

In Vorbereitung sind: **Comte, Emerson, Fichte, Hegel, Schiller als Philosoph, Schleiermacher.**

Ludwig Feuerbachs sämtliche Werke.

Neu herausgegeben von

Wilhelm Bolin und **Friedrich Jodl.**

Säkular-Ausgabe in 10 Bänden.

Subskriptionspreis für den Band: Brosch. M. 4.—. Geb. M. 5.—.

Bis jetzt sind erschienen:

Band I. **Gedanken über Tod und Unsterblichkeit.**
„ II. **Philosophische Kritiken und Grundsätze.**
„ III. **Geschichte der neueren Philosophie.**
„ V. **Pierre Bayle.** Mit einer biogr. Einleitung.
„ VI. **Das Wesen des Christentums.**
„ VII. **Erläut. u. Ergänz. z. Wesen d. Christentums.**

In Vorbereitung sind:

Band IV. **Entwicklung und Darstellung der Philosophie Leibniz'.**
„ VIII. **Vorlesungen über das Wesen der Religion.**
„ IX. **Theogonie.**
„ X. **Schriften z. Ethik u. nachgelassene Aphorismen.**

Einzelne Bände dieser Gesamtausgabe werden nicht abgegeben, dagegen ist eine **Sonderausgabe** erschienen von Band VI:

Das Wesen des Christentums. Brosch. M. 4.—. Geb. M. 5.—.

Politiker und Nationalökonomen.

Eine Sammlung biographischer System- und Charakterschilderungen.

Herausgegeben von

Dr. G. Schmoller und **Dr. O. Hintze,**
Professoren an der Universität Berlin.

I. **Machiavelli.** Von Prof. Dr. *Richard Fester* in Erlangen. 214 S. Brosch. M. 2.50. Geb. M. 3.—.

II. **Lassalle.** Von Dr. *Hermann Oncken*, Prof. der Geschichte an der Universität Giessen. 458 S. Brosch. M. 5.—. Geb. M. 6.—.

Diese Sammlung ist nicht nur für Fachgelehrte, sondern vornehmlich für das ganze gebildete Publikum bestimmt, und stellt sich als Aufgabe, die Wissenschaft vom Staats- und Gesellschaftsleben zu fördern und die politische und soziale Bildung zu klären und zu vertiefen.
Weitere Bände sind in Vorbereitung.

Barth, Prof. Dr. **Paul,** Die Stoa. 191 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

Bauch, Dr. phil. **Bruno,** Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik. 101 S. Brosch. M. 1.80.

I. Die notwendige Geltung des Sittengesetzes nach der kritischen Ethik. — II. Das Verhältnis der Glückseligkeit zur Sittlichkeit. — III. Die Stellung der Persönlichkeit in der kritischen Ethik.

Baumann, Julius, Die Grundfrage der Religion. Versuch einer auf den realen Wissenschaften ruhenden Gotteslehre. 72 S. Brosch. M. 1.20.

— — Wie Christus urteilen und handeln würde, wenn er heutzutage unter uns lebte. 88 S. Brosch. M. 1.40.

Bender, Prof. Dr. **Wilh.,** Mythologie und Metaphysik. Grundlinien einer Geschichte der Weltanschauungen. I. Band: Die Entstehung der Weltanschauungen im griech. Altertum. 296 S. Brosch. M. 4.—.

Boer, T. J. de, Geschichte der Philosophie im Islam. 191 S. Brosch. M. 4.—. Geb. M. 5.—.

Das vorliegende Buch gibt einen interessanten Aufschluss über die Männer, die im Islam, namentlich im Mittelalter, griechisches Denken in die orientalische Welt des Islam einzuführen suchten. (Akadem. Blätter, Berlin.)

Bolin, Wilhelm, Pierre Bayle, sein Leben und seine Schriften. 114 S. Brosch. M. 2.—.

Inhaltlich ruht diese Schrift auf der umfangreichen Biographie Bayles aus der Feder Pierre Desmaizeaux', doch frei in der Haltung und um manche wichtige Daten bereichert.

Der Anti-Pietist. 67 S. Brosch. M. 1.—.

Ein prächtiges kleines Büchlein. Warmes religiöses Empfinden ist mit Kenntnis des praktischen Lebens zu einem herzerfrischenden und herzerwärmenden Ganzen innig gemischt. (Evangel. Gemeindebl. f. d. Herzogt. Braunschweig.)

Diez, Prof. Dr. **Max,** Schiller. 184 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.80

I. Schiller und Goethe. — II. Schillers Werden. — III. Schillers Jugenddichtung. — IV. Schiller in der Vollendung.

— — Goethe. 180 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.80.

I. Goethes Leben und seine Zeit. — II. III. Goethes Dichtung und sein Talent. — IV. Goethes Weltanschauung und sein Charakter.

— — Julius Klaiber. Ein Lebensbild. 40 S. Brosch. M. —.60.

— — Theorie des Gefühls zur Begründung der Aesthetik. 172 S. Brosch. M. 2.70.

Dilles, Dr. phil. **Ludwig,** Weg zur Metaphysik als exakter Wissenschaft. 2 Teile. 549 S. Brosch. M. 10.—.

I. Teil: Subjekt und Aussenwelt. Ihr wahres Wesen und Verhältnis. 284 S. Brosch. M. 5.—
II. Teil: Die Urfaktoren des Daseins und das letzte Weltprinzip. Grundlinien der Ethik. 265 S. Brosch. M. 5.—.

Das Werk wendet sich in erster Linie an die Fachgelehrten, ist aber vermöge seiner Darstellung allen Kreisen der Gebildeten zugänglich.

Döring, Direktor Dr. **A.,** Handbuch der menschlich-natürlichen Sittenlehre für Eltern und Erzieher. 431 S. Brosch. M. 4.—. Geb. M. 5.—.

I. Der Stoff des ethischen Unterrichts. 1. Der Inhalt der sittlichen Forderung. 2. Das Zustandekommen des Sittlichen. — II. Die dem ethischen Unterrichte vorangehende sittliche Erziehung.

Dreyer, Max, Frauenwille. Erzählungen. 2. Aufl. 388 S. Brosch. M. 4.50. Geb. M. 5.50.

Inhalt: Jochen Jürgens. — Geschichte einer Denkerin. — Der Hängeboden. Eine Junggesellentragödie.

Eulenburg-Hertefeld, Philipp Fürst zu, Eine Erinnerung an Graf Arthur Gobineau. 47 S. Brosch. M. 1.—

Exsul, Psychische Kraftübertragung, enthaltend unter anderem einen Beitrag zur Lehre von dem Unterschied der Stände. 23 S. Brosch. M. —.50.

Falckenberg, Prof. Dr. **Richard,** Hermann Lotze. Erster Teil Leben und Schriften. Mit Lotzes Bildnis. 206 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

Fauser, Dr. med. **A.,** Bildung und Kirche. Vom Standpunkt des Laien aus beleuchtet. 24 S. Brosch. M. —.50.

Fechtner, Dr. **Ed.,** John Locke, ein Bild aus den geistigen Kämpfen Englands im 17. Jahrhundert. 310 S. Brosch. M. 5.—.

Blätter für literar. Unterhaltung: Die Biographie Fechtners über Locke wird jeder, der sich mit diesem Denker beschäftigt hat oder beschäftigen will, sowie jeder Gebildete mit grossem Vergnügen und Genuss lesen.

Fester, Prof. Dr. **Richard,** Machiavelli. 214 S. Brosch. M. 2.50. Geb. M. 3.—.

Feuerbach, Ludwig, Sämtliche Werke. Neu herausg. von *Wilh. Bolin* u. *Friedr. Jodl.* 10 Bände. Jeder Band: Brosch. M. 4.—. Geb. M. 5.—. Erschienen sind: Bd. I—III, V—VII; die weiteren sind in Vorbereitung.

Daraus Sonderdruck von Band VI:

— — Das Wesen des Christentums. Neu herausgeg. von *Wilh. Bolin.* 422 S. Brosch. M. 4.—. Geb. M. 5.—.

Finckh, Stadtpfarrer **Martin,** Kritik und Christentum. 2. Aufl. 234 S. Brosch. M. 1.20.

Freudenthal, Prof. **J.,** Spinoza, sein Leben und seine Lehre. I. Band: Das Leben Spinozas. 364 S. Brosch. M. 6.80. Geb. M. 7.80.

Frankfurter Zeitung: Wir besassen bis jetzt überhaupt noch keine ausführliche, auf wissenschaftlichen Grundlagen beruhende Biographie des grossen Pantheisten in deutscher Sprache. Um so erfreulicher ist es, dass die erste, die uns geboten wird, von dem besten Spinozakenner in Deutschland herrührt. Durch gründliche Studien vorbereitet, war Freudenthal in der Tat der berufene Mann zu der nun vorliegenden, nicht bloss für Gelehrte, sondern für die weitesten Kreise der Gebildeten bestimmten Darstellung.

Frommann, F. J., Das Frommannsche Haus und seine Freunde. (Goethe und Minna Herzlieb.) Dritte durch einen Lebensabriss F. J. Frommanns vermehrte Ausgabe. 191 S. Brosch. M. 3.—.

— — Taschenbuch für Fussreisende. Ein belehrender und unentbehrlicher Ratgeber auf Reisen jeder Art. 5. Aufl., herausgeg. u. ergänzt von Prof. Dr. *Friedrich Ratzel.* 89 S. In biegsam. Einband M. 1.20.

Gaupp, Dr. **Otto,** Herbert Spencer. Mit Spencers Bildnis. 3. Aufl. 203 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

Gerok, Stadtpfarrer **G.,** Unsere Gebildeten und die Kirche. Ein Versuch zur Verständigung. 30 S. Brosch. M. —.50.

Gobineau, Graf, Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen. Deutsche Ausgabe von Prof. Dr. *Ludwig Schemann.* 2. Aufl.

4 Bände.	1576 S.	Brosch. M. 17.—.	Geb. M. 21.—.
Band I.	326 S.	Brosch. M. 3.50.	Geb. M. 4.50.
„ II.	388 S.	Brosch. M. 4.20.	Geb. M. 5.20.
„ III.	440 S.	Brosch. M. 4.80.	Geb. M. 5.80.
„ IV.	422 S.	Brosch. M. 4.50.	Geb. M. 5.50.

Gobineau hat stolz und gross es ausgesprochen, er habe zuerst die wirkliche noch unerkannte Basis der Geschichte aufgedeckt. Schwerlich möchte er sich mit seinem Glauben überhoben haben! . . . Der „Nationalitäten-“, d. h. eben der Rassen-Gedanke durchzieht das moderne Völkerleben heute mehr denn je, und keiner kann sich mehr der Empfindung erwehren, dass alle modernen Nationen vor eine Entscheidung, eine Prüfung gestellt sind, was sie als Nationen — d. h. eben nach ihrer Rassen-Anlage, ihren Mischungsbestandteilen, dem Ergebnisse ihrer Rassenmischungen — wert seien, inwieweit sie dunkel geahnten, vielleicht mit Vernichtung drohenden Stürmen der Zukunft gewachsen sein werden.

Graue, Pfarrer **Paul,** Deutsch-evangelisch. 96 S. Brosch. M. 1.50.

I. Einführung. — II. Der Inhalt des Glaubens an Jesus Christus. — III. Glaube und Rationalismus. — IV. Unsere wahre Autorität. — V. Deutschtum. — VI. Konfession, Partei, Gemeinde.

Heissig, Dr. jur. **Rudolf,** Zur Lehre von der Konkurrenz der Klagen nach römischem Rechte. 85 S. Brosch. M. 2.—.

Hensel, Prof. Dr. **Paul,** Thomas Carlyle. Mit Carlyles Bildnis. 2. Aufl. 218 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

Höffding, Prof. Dr. **H.,** Sören Kierkegaard als Philosoph. Mit Kierkegaards Bildnis. 2. Aufl. 167 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

Höffding, Prof. Dr. **H.,** Rousseau und seine Philosophie. 2. Aufl. 158 S. Brosch. M. 1.75. Geb. M. 2.25.

Hoffmann, Dr. **A.,** René Descartes. 204 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

James, Prof. **William,** Der Wille zum Glauben und andere popularphilosophische Essays. Uebersetzt von Dr. *Th. Lorenz.* Mit einem Geleitwort von Prof. Dr. *Fr. Paulsen.* 216 S. Brosch. M. 3.—.

1. Der Wille zum Glauben. 2. Ist das Leben wert, gelebt zu werden. 3. Das Rationalitätsgefühl. 4. Das Dilemma des Determinismus. 5. Der Moralphilosoph und das sittliche Leben.

Jentsch, Karl, Rodbertus. 259 S. Brosch. M. 3.—. Geb. M. 3.80.

I. Lebensgeschichte. — II. Die Lehre. 1. Antike Staatswirtschaft. 2. Die Volkswirtschaft der Gegenwart. 3. Die Staatswirtschaft der Zukunft. — III. Die Bedeutung des Mannes.

Jodl, Prof. Dr. **Friedrich,** Ludwig Feuerbach. Mit Feuerbachs Bildnis. 143 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

Kierkegaard, S., Angriff auf die Christenheit. Uebersetzt von *A. Dorner* und *Chr. Schrempf.* 656 S. In 2 Teile brosch. M. 8.50. In 1 Band geb. M. 10.—.

I. **Kierkegaards letzte Schriften (1851—55).** Inhalt: I. Ueber meine Wirksamkeit als Schriftsteller. — II. Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen. — III. S. Kierkegaards letzte Aufsätze in Zeitungen und Flugschriften. A. Artikel im Vaterland. B. Dies soll gesagt werden — so sei es denn gesagt. C. Der Augenblick.

II. **Anhang.** Inhalt: I. Eine erste und letzte Erklärung. — II. Aus Anlass einer mich betreffenden Aeusserung Dr. A. G. Rudelbachs. — III. Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller. — IV. Richtet selbst. — V. Der Augenblick. — VI. Gottes Unveränderlichkeit.

Daraus Sonderdruck:

— — Richtet selbst. Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen. Zweite Reihe. 112 S. Brosch. M. 1.50.

— — Leben und Walten der Liebe. Einige christliche Erwägungen in Form von Reden. Uebersetzt von *A. Dorner.* 534 S. Brosch. M. 5.—. Geb. M. 6.—.

König, Prof. Dr. **Edmund,** W. Wundt als Psycholog und als Philosoph. Mit Wundts Bildnis. 2. Aufl. 229 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

Lasswitz, Prof. Dr. **K.,** G. Th. Fechner. Mit Fechners Bildnis. 2. Aufl. 214 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

Ludwig, Hermann, Strassburg vor hundert Jahren. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte. 360 S. Brosch. M. 5.—.

Maier, Prof. Dr. **W.,** Die Stellung der höheren Schulen zu der Fremdwörterfrage. 61 S. Brosch. M. 1.—.

Manno, Karl (v. Lemcke), Beowulf. Ein Sportroman. 3. Aufl. 766 S. Brosch. M. 3.50. Geb. M. 4.50.

Wilhelm Lübke (Tägliche Rundschau) bezeichnet dieses Werk als: „Ein höchst eigenartiges Buch! eine völlig neue Physiognomie unter den stets sich wiederholenden, wohlbekannten Erscheinungen unserer heutigen Belletristik. Eine echte Dichterschöpfung, die mit freiem Blick und keckem Griff das volle Leben weckt und in fesselnden Gestalten vor uns hinzuzaubern weiss."

— — Gräfin Gerhild. Eine Erzählung. 379 S. Brosch. M. 4.50. Geb. M. 5.50.

Martens, Heinrich, Skandinavische Hof- und Staatsgeschichten des neunzehnten Jahrhunderts. Nach den schwedischen Quellen des Dr. *A. Ahnfelt.* 258 S. Brosch. M. 1.—.

Michelis, Arthur, (Adolf Gumprecht), Reiseschule. Allerlei zu Nutz und Kurzweil für Touristen und Kurgäste. 4. Aufl. 344 S. Geb. in grauem Leinwandband M. 3.— In rotem Bädekerband M. 4.—.

Mülberger, Dr. **Arthur,** P. J. Proudhon. Leben und Werke. 248 S. Brosch. M. 2.80. Geb. M. 3.60.
I. Der Kritiker. 1809—1848. — II. Der Kämpfer. 1848—1852. — III. Der Denker. 1852—1865.

Müller, Gustav, Gut und Geld. Volkswirtschaftliche Studien eines Praktikers. 292 S. Brosch. M. 2.40. Geb. M. 3.20.
I. Der Reichtum. — II. Das Kapital. — III. Der produktive und der unproduktive Verbrauch. — IV. Der Lohn. — V. Der Gewinn. — VI. Die Rente. — VII. Der Wert. — VIII. Das Geld. — IX. Die Produktivität der Nationen. — X. Der Welthandel. — XI. Freihandel und Zollschutz. — XII. Die Krisis. — XIII. Die Grenzen des Reichtums.

Natorp, Prof. Dr. **P.,** Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft. 2. vermehrte Aufl. 424 S. Brosch. M. 6.80. Geb. M. 7.80.
I. Grundlegung. — II. Hauptbegriffe der Ethik und Sozialphilosophie. — III. Organisation und Methode der Willenserziehung.

— — Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik. I. Abteilung: Historisches. ca. 512 S. Brosch. M. 8.50. Geb. M. 9.70.
Inhalt: I. Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik. – II. Condorcets Ideen zur Nationalerziehung. — III. Pestalozzi unser Führer. — IV. Pestalozzis Ideen über Arbeiterbildung und soziale Frage. — V. Pestalozzi und die Frauenbildung. — VI. Pestalozzis Prinzip der Anschauung. — **VII. Herbart, Pestalozzi und die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre. 2. Aufl.** — VIII. Kant oder Herbart? — IX. Neue Untersuchungen über Herbarts Grundlegung der Erziehungslehre.

Die vorstehende Sammlung enthält u. a. auch die seit einiger Zeit vergriffene Schrift: **„Herbart, Pestalozzi und die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre, 2. Auflage,“** welche als selbständiges Buch, wie früher, nicht mehr erscheint, sondern nur noch in obigen „Gesammelten Abhandlungen“ enthalten ist.

— — Jemand und ich. Ein Gespräch über Monismus, Ethik und Christentum, den Metaphysikern des Bremer „Roland“ gewidmet. 51 S. Brosch. M. 1.—.

Oncken, Prof. Dr. **Hermann,** Lassalle. 458 S. Brosch. M. 5.—. Geb. M. 6.—.

Paulsen, Prof. Dr. **Friedrich,** Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre. Mit Kants Bildnis und Brieffaksimile aus 1792. 4. Aufl. 440 S. Brosch. M. 4.—. Geb. M. 5.—.

Paulus, Eduard, Gesammelte Dichtungen. 3. Aufl. Mit dem Jugendbildnis des Dichters. 454 S. Geb. M. 2.—

Paulus, E. M., Die Handschrift. Ein Bild des Charakters. Mit 151 Handschriftenfaksimiles. 2. Aufl. Geb. M. 2.—.

Pfungst, Dr. **Arthur,** Ein deutscher Buddhist (Oberpräsidialrat Theodor Schultze). Biographische Skizze. Mit Schultzes Bildnis. 2. verm. Aufl. 52 S. Brosch. M. —.75.
Die Gegenwart: Wir verweisen unsere Leser auf die in jeder Beziehung hochinteressante Schrift mit der lichtvollen Darstellung des Buddhismus.

Pfungst, Dr. Arthur, Aus der indischen Kulturwelt. Gesammelte Aufsätze. 202 S. Brosch. M. 2.60. Geb. M. 3.40.

Die Umschau, Frankfurt a. M.: Wertvoll ist das ganze Buch und kann dem, der sich mit dem indischen Geistesleben vergangener Zeiten bekannt machen will, warm empfohlen werden.

Riehl, Prof. Dr. Alois, Friedrich Nietzsche. Der Künstler und der Denker. Mit Nietzsches Bildnis. 4. Aufl. 176 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

Saitschick, Robert, Goethes Charakter. Eine Seelenschilderung. 150 S. Brosch. M. 1.80. Geb. M. 2.50.

Inhalt: I. Lebenskämpfe. II. Eigenart. III. Welt und Seele.

Beilage zur Allgem. Zeitung: Wir zählen Saitschicks Schrift zu den wertvollsten Essays, die über Goethe geschrieben wurden.

Sakmann, Prof. Dr. Paul, Eine ungedruckte Voltaire-Korrespondenz. Mit einem Anhang: Voltaire und das Haus Württemberg. 175 S. Brosch. M. 4.50.

Saenger, Dr. S., J. Stuart Mill. Mit Mills Bildnis. 212 Seiten. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

Sarrazin, Joseph, Das moderne Drama der Franzosen in seinen Hauptvertretern. Mit zahlreichen Textproben aus hervorragenden Werken von *Augier*, *Dumas*, *Sardou* und *Pailleron*. 2. Aufl. 325 S. Brosch. M. 4.50. Geb. M. 5.50.

Literar. Merkur: Sarrazins Buch darf jedem, der sich eine Kenntnis vom neuen französischen Drama verschaffen will, auch Studierenden, warm empfohlen werden.

Saul, D., Schiller im Dichtermund. 72 S. Brosch. M. 1.—.

Ostsee-Zeitung: Einer aus Schillervereinskreisen gekommenen Anregung verdankt dieser inhaltreiche, echt volkstümliche Beitrag zur Schillerverehrung sein Entstehen. . . . Das Ganze ist mit einer knappen, geistvollen Einleitung versehen, und die einzelnen Gedichte sind durch verbindenden Text in eine sinnreiche Folge gebracht.

Schaubach, Adolph, Die deutschen Alpen für Einheimische und Fremde geschildert. 2. verbesserte Aufl. 6 Teile. Brosch. M. 18.—.

I. Teil: Allgemeine Schilderung der Alpen. Brosch. M. 6.—.
II. „ Nordtirol, Vorarlberg, Oberbayern. Brosch. M. 5.—.
III. „ Salzburg, Obersteiermark, das Oesterreichische Gebirge und das Salzkammergut. Brosch. M. 2.40.
IV. „ Das mittlere und südliche Tirol. Brosch. M. 2.—.
V. „ Das südöstliche Tirol und Steiermark, Lungau, Kärnten, Krain, Görz und das Küstenland. Brosch. M. 4.—.

Nachtrag zum I. Teil: *Emmrich*, Geologische Geschichte der Alpen. Brosch. M. 3.—.

Schemann, Ludwig, Meine Erinnerungen an Richard Wagner. 88 S. Brosch. M. 1.50.

Schlegel, Emil, Das Bewusstsein. Grundzüge naturwissenschaftlicher und philosophischer Deutung. Mit Geleitsworten von Prof. *Th. Meynert* in *Wien*. 128 S. Brosch. M. 2.—.

Schrempf, Christoph, Drei religiöse Reden. 76 S. 3. Aufl. Brosch. M. 1.20.

— — Natürliches Christentum. Vier neue religiöse Reden. 112 S. Brosch. M. 1.50.

— — Ueber die Verkündigung des Evangeliums an die neue Zeit. 40 S. Brosch. M. —.60.

— — Zur Pfarrersfrage. 52 S. Brosch. M. —.80.

— — An die Studenten der Theologie zu Tübingen. Noch ein Wort zur Pfarrersfrage. 30 S. 2. Aufl. Brosch. M. —.50.

— — Eine Nottaufe. 56 S. Brosch. M. —.75.

— — Toleranz. Rede geh. i. d. Berl. Gesellsch. f. Eth. Kultur. 32 S. Brosch. M. —.50.

— — Zur Theorie des Geisteskampfes. 56 S. Brosch. M. —.80.

Obige 8 Schriften *Chr. Schrempfs* kosten anstatt M. 6.65, wenn gleichzeitig bezogen, nur M. 3.—.

— — Goethes Lebensanschauung in ihrer geschichtlichen Entwicklung. I. Teil: Der junge Goethe. 204 S. Brosch. M. 2.50.

Der II. Teil erscheint Anfang 1907.

Kreuz-Zeitung: Wir können das Buch allen denen empfehlen, die ihren Goethe kennen und eine systematische, schön geschriebene Darlegung der Entwicklung des Dichters zum Weisen lesen und besitzen möchten. Jedenfalls ist das Buch seinem Inhalte nach eine wesentliche Bereicherung der Goetheliteratur und seiner Form nach selbst ein Kunstwerk.

— — Lessing als Philosoph. 203 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

— — Martin Luther aus dem Christlichen ins Menschliche übersetzt. 188 S. Brosch. M. 2.50. Geb. M. 3.50.

Inhalt: I. Welches Glaubens Luther lebte. — II. Wie sich Luther in seinem Glauben verstand. — III. Wie Luther seines Glaubens lebte. — IV. Wie Luther seinen Glauben lehrte.

— — Menschenloos. Hiob. Oedipus. Jesus. Homo sum. 2. verbesserte, durch ein Nachwort vermehrte Auflage. 160 S. Brosch. M. 2.20. Geb. M. 3.20.

Lehrerheim, Stuttgart: Freunden religionsphilosophischer Betrachtung sei diese Schrift des bekannten Verfassers empfohlen; sie gehört zu den tiefsinnigsten seelischen Enthüllungen desselben. Von einer Wiedergabe des Gedankenganges wollen wir absehen; derselbe liesse sich in ein paar Sätzen nicht ausdrücken. Es genüge, zu sagen, dass der Verfasser an den Beispielen der grossen Dulder: Hiob, Oedipus, Jesus zu ergründen sucht, wie des Lebens Rätsel zu deuten sei, was Menschenschicksal heisst.

— — Über Gemeinverständlichkeit als Aufgabe der Philosophie. 32 S. Brosch. M. —.60.

— — Die Wahrheit. Halbmonatschrift zur Vertiefung in die Fragen und Aufgaben des Menschenlebens. Bd. I—IV brosch. à M. 3.20, gebd. à M. 3.75, V—VIII brosch. à M. 3.60, gebd. à M. 4.15. Bei gleichzeitiger Abnahme von mindestens 4 Bänden jeder Band nur M. 2.— brosch., M. 2.50 gebd.

Die Zeitschrift, die seit Oktober 1897 nicht mehr erscheint, enthält eine Anzahl Aufsätze von bleibendem Werte aus der Feder der Professoren Fr. Paulsen, Max Weber, H. Herkner, Theobald Ziegler, Alois Riehl, von Pfarrer Fr. Naumann, Karl Jentsch, Chr. Schrempf und anderen hervorragenden Mitarbeitern.

Schwegler, Dr. **Albert,** Geschichte der Philosophie im Umriss. Ein Leitfaden zur Uebersicht. 16. Aufl. nach der von Prof. Dr. *R. Koeber* bearb. 15. Auflage revidiert. Originalausgabe. 344 S. Brosch. M. 2.25. Geb. M. 3.—

Das Schweglersche Werk behält in der philosophischen Geschichtsliteratur bleibenden Wert durch die lichtvolle Behandlung und leichte Bewältigung des spröden Stoffs bei gemeinfasslicher Darstellung, die sich mit wissenschaftlicher Gründlichkeit paart.

Schwend, Prof. Dr. **Friedrich,** Gymnasium oder Realschule? Eine Kulturfrage. 98 S. Brosch. M. 1.50.

Siebeck, Prof. Dr. **Herman,** Aristoteles. 2. Aufl. 151 S. Brosch. M. 1.75. Geb. M. 2.25.

— — Goethe als Denker. 2. Aufl. 247 S. Brosch. M. 2.50. Geb. M. 3.—.

Spicker, Prof. Dr. **G.,** Der Kampf zweier Weltanschauungen. Eine Kritik der alten und neuesten Philosophie mit Einschluss der christlichen Offenbarung. 310 S. Brosch. M. 5.—.

Inhalt: I. Historische Begründung des Standpunktes. 1. Allgemeine Voraussetzungen. 2. Mittel und Endzweck der Philosophie. 3. Selbstgeschaffene Hindernisse und immanente Fortschritte. — II. Kritische Entwicklung des Prinzips. 1. Kritik des Pantheismus. 2. Kritik des Monotheismus. 3. Kritik des Orthodoxismus.

— — Versuch eines neuen Gottesbegriffs. 384 S. Brosch. M. 6.—.

Inhalt. Einleitung: Historische Hauptmomente. Das Verhältnis Gottes zur Materie. — I. Gott und die Welt. 1. Allgemeine Hindernisse. 2. Neue Grundlagen. 3. Wesen und Eigenschaften Gottes. 4. Vergleichung und Ergänzung. — II. Gott und der Mensch. 1. Das Theodizeische Problem. 2. Begriff der absoluten Vollkommenheit. 3. Idee der Unsterblichkeit. 4. Einwürfe und Widerlegung.

Tönnies, Prof. Dr. **Ferd.,** Hobbes Leben und Lehre. 246 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

Volkelt, Prof. Dr. **Joh.,** Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube. Mit Schopenhauers Bildnis. 408 S. Brosch. M. 4.—. Geb. M. 4.75.

Wagner, Dr. phil. **Friedrich,** Ist Verneinung des Willens möglich? 32 S. Brosch. M. —.75.

Weitbrecht, Prof. **Carl,** Diesseits von Weimar. Auch ein Buch über Goethe. 320 S. Brosch. M. 3.60. Geb. M. 4.50.

Pädagog. Jahresbericht: Ein köstliches Buch, das man von Anfang bis Ende mit immer gleichbleibendem Vergnügen liest. Der Titel will sagen, dass es sich hier um den jungen Goethe handelt vor seiner Uebersiedelung nach Weimar.

— — Doktor Schmidt. Lustspiel in drei Akten. 109 S. Brosch. M. 1.20.

Dieses Lustspiel behandelt eine dramatisch sehr wirksame Episode aus Schillers Jugendzeit.

— — Schwarmgeister. Tragödie in fünf Akten. 125 S. Brosch. M. 1.80.

— — Sigrun. Tragödie in fünf Akten. 86 S. Brosch. M. 1.20.

Weizsäcker, Dr. **Carl,** Ferdinand Christian Baur. Rede zur akademischen Feier seines 100. Geburtstages am 21. Juni 1892 in der Aula zu Tübingen gesprochen. 22 S. Brosch. M.—.40.

Westenholz, Dr. **Fr. von,** Ueber Byrons historische Dramen. Ein Beitrag zu ihrer ästhetischen Würdigung. 64 S. Brosch. M. 1.20.

— — Idee und Charaktere in Shakespeares Julius Caesar. 39 S. Brosch. M. —.75.

— — Die Tragik in Shakespeares Coriolan. Eine Studie. 32 S. Brosch. M. —.50.

— — Blaubart. Lustspiel in zwei Aufzügen. 79 S. Brosch. M. 1.—.

— — Sein Geheimnis. Schwank in einem Aufzug. 40 Seiten. Brosch. M. —.60.

Windelband, Prof. Dr. **Wilh.,** Platon. Mit Platons Bildnis. 4. Aufl. 197 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

art.

Dramen

h. M. 1.50

Caesar.

M. –.75

die. 32 S

M. –.50

M. 1.–

) Seiten

M. –.60

4. Aufl

M. 2.50